E. Bloch

KARL MARX

Un marxista che spinge il suo sguardo verso "l'ultravioletto" del futuro e "l'utopia concreta" di una società senza classi

il Mulino

Ernst Bloch, nato a Ludwigshafen nel 1885,
ha studiato filosofia a Berlino con Simmel
ed ha frequentato a Heidelberg, assieme a Lukács
e Jaspers, il circolo di Max Weber.
Iscrittosi al partito comunista, con l'avvento del nazismo
è costretto a percorrere le tappe di un lungo esilio:
Zurigo, Vienna, Praga, Cambridge, Mass.
Nel 1949, quando si costituisce la Repubblica Democratica
Tedesca, inizia il suo insegnamento all'università di Lipsia,
insegnamento che, dopo alcuni anni di feconda attività,
è costretto ad abbandonare per divergenze ideologiche
e politiche con gli esponenti ortodossi del cosiddetto
«Diamat». Dal 1961 risiede a Tubinga, città in cui
ha insegnato per qualche tempo come «Gastprofessor»
ed in cui vive tuttora operosamente.
Tra le sue numerose opere ricordiamo
«Subjekt-Objekt» (1951) e «Das Prinzip Hoffnung» (1954).
In Italia è apparso «Ateismo nel cristianesimo» (1971)
ed è in preparazione presso la Casa editrice il Mulino
la traduzione di «Subjekt-Objekt».

Questo volume raccoglie i testi essenziali di Ernst Bloch
su Marx. Interpretando in modo originale
il marxismo-leninismo ed analizzando i risultati storici
a cui si è pervenuti nella costruzione del socialismo,
Bloch incentra la sua opera nella rivalutazione
della «corrente calda» del marxismo, delle idee cioè
di «utopia concreta», società senza classi, proiezione
verso un futuro che realizzi i desideri e le speranze
a cui l'umanità ha dovuto rinunciare in nome
dello sfruttamento e del dominio. Porre l'accento
su questi temi significa per Bloch concepire tutta la realtà
come processo, la materia non come sostanza inerte
ma come «essente-in-possibilità»; concepire il comunismo
come un progetto che implica la cooperazione
con la natura, la «naturalizzazione dell'uomo»
e la «umanizzazione della natura»; mantener viva
l'immagine di una società in cui le idee di libertà,
eguaglianza, fraternità e dignità umana
cesseranno di essere semplici parole.

Prezzo del Volume
L. 5000

CL 27-0260-6

ERNST BLOCH

Karl Marx

IL MULINO

INTRODUZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

Introduzione

«Gli utopisti... furono utopisti perché non potevano essere null'altro in un'epoca in cui la produzione capitalistica era ancora cosí poco sviluppata. Essi furono obbligati a costruire gli elementi di una nuova società traendoli dal proprio cervello, perché nella vecchia società questi elementi generalmente non erano ancora chiaramente visibili; per i tratti fondamentali del loro nuovo edificio essi furono ridotti a fare appello alla ragione, precisamente perché non potevano ancora fare appello alla storia del loro tempo» [1]. Cosí Engels giustifica la necessità storica del socialismo utopistico. Tuttavia, aggiunge subito dopo, riproporre oggi la prospettiva di un socialismo utopistico sarebbe fare «come un uomo che, dopo la scoperta e la constatazione delle leggi della chimica moderna, volesse ristabilire di nuovo la vecchia alchimia e utilizzare i pesi atomici, le formule molecolari, le valenze degli atomi, la cristallografia e l'analisi spettroscopica per la scoperta della... *pietra filosofale*» [2].

È quindi a prima vista strano che un pensatore che si definisce marxista, come Ernst Bloch [3], sembri ripercorrere a ritroso la strada che dal «socialismo utopistico» conduce al «socialismo scientifico» ed attribuisca un segno positivo al concetto di utopia. Ma, guardando piú da vicino questa apparente regressione, vi si scorgono degli

[1] F. Engels, *Antidühring*, Roma, Editori Riuniti, 1971 [3], p. 283; cfr. anche F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Roma, Editori Riuniti, 1970, e K. Marx, *Miseria della filosofia*, Roma, Editori Riuniti, 1971 [3], p. 107.
[2] Engels, *Antidühring*, cit., p. 284.
[3] Per i cenni biografici e le opere vedi piú avanti, pp. 25-30.

aspetti del tutto nuovi. Il concetto blochiano di utopia si costituisce infatti, originariamente, in rapporto con le attese suscitate dalla Rivoluzione d'Ottobre e si ispira, oltre che a piú profonde radici chiliastiche, alla teoria e alla prassi del leninismo, alla capacità di Lenin di far maturare le possibilità latenti ma non ancora esplicite, di instaurare il socialismo in un paese tradizionalmente ritenuto inidoneo a compiere questo passaggio [4]. La nascita del 'marxismo utopistico' coincide paradossalmente in Bloch proprio col *realizzarsi* del primo Stato socialista, anche se il suo sviluppo è collegato ai limiti storici ed alle contraddizioni che la costruzione del socialismo ha incontrato [5]. Analogamente a quanto Engels afferma dei socialisti utopisti in relazione alla società borghese, si può dire che Bloch avverte le contraddizioni acerbe del socialismo contemporaneo senza intravvederne gli sbocchi. Di qui, anche, il suo rivolgersi verso il futuro remoto, la speranza, il *Socialismus absconditus* che non ha ancora rivelato il proprio volto. L'utopia non ha però in lui valore autonomo, assoluto; è piuttosto un elemento essenziale del marxismo, su cui l'accento cade in misura proporzionale alla sua scarsità, all'abbassarsi dell'orizzonte del socialismo ai suoi compiti piú immediati. In realtà, quel che egli lamenta è il «troppo grande progresso dall'utopia alla scienza» [6], il fatto che sia stata imbrigliata la «corrente calda» del marxismo ed abbia finito per prevalere la «corrente fredda», la *Realpolitik* staliniana e l'economicismo [7]. Un socialismo crea-

[4] Cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1959, p. 667; e *infra*, in questo volume, pp. 62 ss. Sulle posizioni politiche di Bloch nel 1917-18, cfr. I. Fetscher, *Ein grosser Einzelgänger*, in AA. VV., *Ueber Ernst Bloch*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968 [2], p. 106; F. Raddatz, *Nicht Eschaton, sondern aufrechter Gang. Zu Ernst Blochs politischen Aufsätzen*, in « Merkur », XXV (1971), n. 281, p. 908.

[5] Cfr. Bloch in E. Bloch-F. Vilmar, *Ein Gespräch über ungelöste Aufgaben der sozialistischen Theorie*, in *Ueber Ernst Bloch*, cit., pp. 82-103; e *infra*, in questo volume, pp. 197 ss.

[6] E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1962, pp. 66 e dello stesso autore, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 328.

[7] Cfr. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 235-242, in particolare p. 240.

tivo presuppone invece che queste due correnti si contemperino; da un lato per evitare ogni forma di esaltazione e di giacobinismo astratto, dall'altro per non dimenticare la direzione di marcia e sacrificare la meta.

Il marxismo è per Bloch soprattutto «scienza della speranza», utopia che diviene concreta e tende a riscattare quanto nell'uomo è stato «umiliato», mutilato e represso. Esso riattiva e recupera i residui non assorbiti e resi funzionali ad una determinata classe ed epoca, quel vasto mondo sotterraneo di desideri, di «sogni diurni», di speranze in una vita migliore, che sin dall'infanzia si esprime in mille manifestazioni, dalle favole alle opere filosofiche [8], senza trovare adeguato riconoscimento; tutto un passato che, non essendo stato soddisfatto dal presente, urge verso il futuro [9]. È per questo che il marxismo ha una stratificazione piú spessa in Bloch e vi affiorano continuamente sedimenti piú antichi, dai profeti dell'Antico Testamento al Cristianesimo, da Thomas Münzer a Campanella, da Gioacchino da Fiore a Jakob Böhme [10]. Bloch rivendica i diritti di ciò a cui l'umanità ha dovuto rinun-

[8] *Ibidem*, pp. 410-420, 547-729, 827-830; Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., pp. 168-186.

[9] Cfr. *Università, marxismo, filosofia*, compreso nel presente volume, pp. 151 ss. Per una prospettiva analoga, in parte derivante da Bloch stesso, cfr. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus novus*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 74-83.

[10] Sul particolare marxismo di Bloch cfr., da parte degli esponenti del *Diamat*, AA. VV., *Ernst Blochs Revision des Marxismus. Kritische Auseinandersetzung marxistischen Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie*, Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957; M. Buhr, *Kritische Bemerkungen zu Ernst Blochs Hauptwerk 'Das Prinzip Hoffnung'*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», VIII (1960), 4, pp. 365 ss.; inoltre cfr. H. Olles, *Der Marxismus und die Träume vom besseren Leben*, in «Frankfurter Hefte», X (1955), 4, pp. 293 ss.; C. Inselmann, *Marxismus und Philosophie der Hoffnung*, in «Neue Gesellschaft», VI (1959), 4, pp. 299 ss.; M. Walser, *Prophet mit Marx- und Engelszungen*, in «Süddeutsche Zeitung» del 26-27 settembre 1959 (ora anche in *Ueber Ernst Bloch*, cit., pp. 7-14); J. Habermas, *Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus*, in «Merkur», XV (1960), n. 153, pp. 1078 ss. (ora anche in J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1963, pp. 336-351, e in *Ueber Ernst Bloch*, cit., pp. 61-81); H. Büthow, *Philosophie und Gesellschaft im Denken Ernst Blochs*, Berlin, Ost-Europa Institut der Freien Universität, 1963; W. Mainhofer, *Demokratie und Soziali-*

ciare in nome di una realtà caratterizzata dallo sfruttamento, dalla divisione in classi e dall'asservimento della natura [11]. Il suo proposito è di mantenere viva, in un tragico periodo di transizione, l'immagine di una società in cui si realizzi il progetto marxiano di una «naturalizzazione dell'uomo» e di una «umanizzazione della natura» [12], in cui le doti individuali potranno dispiegarsi a pieno e la natura cesserà di presentarsi come un'entità ostile o un semplice magazzino di valori d'uso. In tal modo anche le esigenze del giusnaturalismo, che è «cugino stretto delle utopie» [13], gli ideali della borghesia rivoluzionaria, libertà, eguaglianza e fraternità, potranno concretamente realizzarsi e non restare vuote parole. Libertà come fine della costrizione sociale e naturale non strettamente riconoscibile, eguaglianza non come piatta parificazione ma «come espressione della ricchezza della natura umana... illimitata polifonia di un unisono» [14], fraternità come solidarietà non offuscata dagli antagonismi di una società in cui gli individui sono separati dal bisogno e da interessi inconciliabili. Bloch rifiuta la tesi di Max Horkheimer secondo cui, anche nella sua fase ascendente, la borghesia avrebbe avuto delle forti componenti irrazionalistiche (mascherate, appunto, dalla retorica di *liberté, égalité, fraternité*), che sarebbero sfociate infine nel nazismo, dimodoché, per parafrasare una espressione di Giustino Fortunato, i regimi fascisti non sarebbero una rivoluzione ma una rivelazione dell'essenza

smus, in AA. VV., *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1965, pp. 30-67; W. Mainhofer, *Ernst Blochs Evolution des Marxismus*, in *Ueber Ernst Bloch*, cit., pp. 112-129. Per Bloch cfr. il recente E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972, che raccoglie saggi del 1936-37, rivisti ed ampliati nel 1969-71.

[11] Per una ripresa in chiave critica e marxista della problematica freudiana del desiderio e della lotta fra principio del piacere e principio della realtà, cfr. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 55-67; sul concetto di natura in Bloch in rapporto al comunismo, cfr. A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Bari, Laterza, 1969, pp. 148-154.

[12] Cfr. *infra* in questo volume, p. 211.

[13] Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 676.

[14] E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1961, p. 192.

della borghesia [15]. Per Bloch tale posizione rende la «rivoluzione proletaria necessariamente astorica» e dimentica «quel che collega la bandiera rossa al tricolore» [16]. Nella prospettiva di questa continuità storica fra rivoluzione borghese e rivoluzione proletaria, Bloch considera un grave errore tattico del movimento operaio, che contribuirà all'ascesa del nazismo, l'aver inizialmente respinto quell'alleanza fra borghesia progressiva e proletariato che venne poi, già troppo tardi, accettata con i «fronti popolari». Guadagnarsi l'appoggio del ceto medio impoverito e proletarizzato sarebbe stato in Germania altrettanto importante dell'acquisizione dei contadini alla Rivoluzione russa [17].

Nel presentare questa politica di alleanze, Bloch si oppone al *Proletkult* e alla mitizzazione del proletariato [18]. Il proletariato, allo stato attuale, non si è ancora completamente liberato dai suoi caratteri di classe oppressa e subalterna; non si tratta perciò né di magnificarlo cosí com'è, con i marchi che un lungo dominio gli ha impresso, né, tantomeno, di «elevarlo» verso la cultura dominante e verso gli standards di vita della borghesia. Nel tempo lungo, esso deve prepararsi a dissolversi in quanto classe, diventando la leva che innalza l'uomo nuovo, *absconditus*, secolarizzando in questo modo il programma cristiano [19]. Ma, ci si può domandare con ansia, si avrà veramente con l'avvento al potere del proletariato la fine di quel costante

[15] *Ibidem*, pp. 194-197.

[16] *Ibidem*, p. 197. Sul concetto blochiano di giusnaturalismo e sui suoi rapporti con la democrazia e il socialismo, cfr. W. Markov, *Die Utopie des Citoyen*, in «Aufbau», XI (1955), 7, pp. 229 ss.; J. Günther, *Bloch und die Menschenwürde*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» del 26 maggio 1962; J. Moltmann, *Die Menschenrechte und der Marxismus. Einführung und kritische Reflexionen zu Ernst Blochs 'Naturrecht und menschliche Würde'*, in «Kirche in der Zeit», marzo 1962; K. H. Tjaden, *Zur Naturrechts Interpretation Ernst Blochs*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLVIII (1962), 4.

[17] Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., p. 68.

[18] E. Bloch. *Spuren* (ed. riv.), Berlin und Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1959, p. 31.

[19] Cfr. soprattutto Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., *passim*. Sulla polemica blochiana contro il concetto di «secolarizzazione» in Löwith, cfr. *infra*, in questo volume, pp. 52 ss.

dislivello storico fra le ideologie di una classe e le sue effettive realizzazioni? Oppure vale il timore espresso nella frase: «Nel *citoyen* si nascondeva il *bourgeois*; Dio ci faccia grazia di ciò che si nasconde nel *compagno*» [20]? La risposta di Bloch è che «l'uomo è qualcosa che deve essere ancora trovata», ma che, con l'eliminazione dei rapporti sociali deformanti, nel compagno, al massimo, potranno nascondersi solo gli elementi individuali ineliminabili («caso, preoccupazioni, destino e nessun'erba contro la morte») [21].

Per rafforzare il socialismo, Bloch guarda dunque verso alcune istanze del pensiero borghese, quelle che non si sono ancora incarnate nelle istituzioni, e considera anche la borghesia non per quello che è, allo stato attuale, ma per le sue proposte di valore universale che il socialismo ha, con gravi danni, lasciato cadere. In un saggio scritto nel 1953, nello stesso anno dei moti operai di Berlino Est [22], e in *Giusnaturalismo e dignità umana* Bloch propone l'attivazione dei concetti indissolubili di «dignità umana» e «democrazia». Attualizzare la «dignità» dei giusnaturalisti, di Kant e di Schiller, il «camminare eretti» [23], significa tentare di sottrarre l'uomo allo stato di minorità a cui partito e burocrazia, da una parte, e meccanismi di sfruttamento capitalistico, dall'altra, lo hanno condannato. Alla libertà dal bisogno, verso cui il socialismo tende, deve potersi accompagnare la fine di ogni nuova e vecchia «sudditanza» [24]; gli ideali di felicità, ai quali si ispiravano le utopie sociali, devono integrarsi con gli ideali di dignità [25].

[20] Bloch, *Spuren*, cit., p. 30; cfr. anche E. Bloch, *Religion im Erbe*, München und Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1967, p. 12.
[21] Bloch, *Spuren*, cit., p. 32.
[22] Cfr. E. Bloch, *Marx und die bürgerliche Menschenrechte*, in «Aufbau», 1953, 5, e, nel presente volume, *L'homme e citoyen in Marx*, pp. 79-80.
[23] Cfr., fra l'altro, nel presente volume il saggio *Marx, camminare eretti, utopia concreta*, pp. 197 ss.
[24] Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, cit., p. 14.
[25] Cfr. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, cit., *passim*; Mainhofer, *Ernst Blochs Evolution des Marxismus*, cit., p. 128.

Alla base della carente attenzione che gli Stati socialisti dedicano ai «diritti dell'uomo» ed alla base della *Staatsonnipotenz* e dello strapotere dell'apparato di partito vi sarebbe già in Marx stesso «un'insufficiente elaborazione della categoria di dittatura» del proletariato [26], derivante dal non aver preso sul serio «la sinistra giusnaturalistica» [27]. Sul tronco del marxismo è quindi urgente innestare il concetto di dignità umana ed il suo correlato sociale, la democrazia: «Non c'è democrazia senza socialismo, non c'è socialismo senza democrazia» [28].

Si può certo obiettare che manca in Bloch ogni analisi approfondita delle condizioni storiche dei paesi socialisti e soprattutto, in una terminologia hegeliana, ogni mediazione fra la «croce» del presente e la «rosa» del futuro; che esistono valori, come la libertà e l'eguaglianza, che possono entrare in collisione fra loro o che, comunque, difficilmente prosperano insieme; che il fissare continuamente «l'ultravioletto» dell'utopia [29] può rendere ciechi per i piú visibili colori dello spettro; che, infine, si tratta di un'idealistica fuga in avanti che elude la realtà. Ma tutto questo, pur ridimensionando la filosofia di Bloch e indicandone le linee di frattura, non intaccherebbe il senso piú profondo del suo discorso né potrebbe servire da alibi o da copertura apologetica di quelle lacune reali da cui, bene o male, l'opera di Bloch ed il pensiero utopico in genere traggono la loro giustificazione.

Tradizionalmente è stata la religione a fornire all'uomo un significato globale dell'esistenza, il sogno di una «vita piú degna e migliore in relazione a tesori che non vengono divorati dalla ruggine e dalle tignole» [30]. Questo spazio occupato dalla religione, e non la religione stessa,

[26] Bloch in Bloch-Vilmar, *Ein Gespräch über ungelöste Aufgaben der sozialistischen Theorie*, cit., p. 88.

[27] *Ibidem*, p. 93.

[28] Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, cit., p. 15.

[29] Per l'immagine cfr. Bloch, *Trasformazione del mondo ovvero le undici tesi di Marx su Feuerbach*, compreso in questo volume, p. 126.

[30] Bloch in Bloch-Vilmar, *Ein Gespräch über ungelöste Aufgaben der sozialistischen Theorie*, cit., p. 97.

deve essere conquistato. Come per Feuerbach nel 1842, anche per Bloch la religione racchiude, seppur sotto la veste di criptogramma, tutta la ricchezza dell'esperienza umana, i suoi desideri, il calco in negativo di ciò che rende l'uomo un essere incompiuto [31]: «l'uomo ha inventato questo al di là e lo ha riempito di immagini e di compimenti del desiderio poiché non gli basta avere come realtà niente altro che natura e soprattutto perché la sua propria essenza non si è ancora realizzata» [32]. Ma né il primo Feuerbach, né l'ateismo borghese, né il «marxismo volgare» hanno inteso a pieno la lezione di Marx, per cui non è sufficiente dichiarare che la religione è un'illusione, ma si devono eliminare quei bisogni concreti che spingono l'uomo verso surrogati religiosi. Il permanere della religione è un indice del fatto che tali bisogni non hanno trovato un appagamento piú alto. E non serve a niente «scacciare l'angoscia dinnanzi al caos con il *pathos della banalità*» [33], «demistificare» ogni trascendenza in modo triviale, riducendo tutto a inganno dei preti, allucinazione e piatto materialismo, poiché «la trivialità elimina il timore, è vero, ma si paga il fio con un'altra stretta: l'atrofia» [34]. Annientare la religione vuol dire realizzarla nel mondo, far camminare la «speranza eretica» su «piedi umani» [35], tradurre in modo diverso le esigenze dell'uomo, appropriarsi dei contenuti reali sotto il guscio mistico, decifrare i «misteri del desiderio». Resurrezione e salvezza, pilastri del cristianesimo, sono cosí universalmente sentiti perché esprimono la ribellione contro «il sepolcro che tutti ci attende» [36], ci assicurano «l'extra-territorialità della morte». Dare significato alla «*facies hippocratica* dell'anima» [37] è uno

[31] Su questa nuova posizione di Feuerbach rispetto all'*Essenza del cristianesimo* e sul suo nuovo considerare la religione come esperienza piú ricca in confronto alla filosofia, vedi C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 9-116.
[32] Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 267.
[33] Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., p. 402.
[34] Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 297.
[35] *Ibidem*, p. 299.
[36] *Ibidem*, p. 216.
[37] *Ibidem*, p. 317.

dei piú potenti punti di forza della religione, che sfugge spesso, trascinato dal desiderio, ad ogni controllo razionale. Ma, nella misura in cui si sforza di trasformare in realtà l'utopia religiosa, *solo un ateo può essere un buon cristiano*, può, secondo le parole di Isaia, produrre «un nuovo cielo, una nuova terra, affinché non ci si ricordi piú della precedente» [38].

E la religione non è che una provincia, la piú importante, di un continente vasto e «inesplorato come l'Antartide»: la speranza [39], l'estensione di tutto ciò che è in divenire. Il fondamento ontologico della speranza e dell'utopia stessa è nella concezione della materia e del tempo. La materia, secondo la linea della «sinistra aristotelica» (da Aristotele ad Avicenna, Averroè, Paracelso, Bruno, Spinoza e Goethe) [40], non è inerte, ma *dynamei on*, «essente-in-possibilità», aperta al processo, al futuro, ed il marxismo, appunto, è la piú alta sintesi fra futuro e materia, progetto sociale inserito nel piú ampio contesto della natura per concertare un rapporto creativo fra finalità umana e forze naturali. Questo processo rivolto alla possibilità, al futuro non va interpretato però nel senso dell'*élan vital* di Bergson, che è solo «*l'art pour l'art* della vitalità», un concetto che corrisponde nella sua struttura allo *Jugendstil* o allo stile *liberty* dell'ultimo decennio del secolo scorso [41]. Non bisogna pensare dunque ad un decorativo slancio fine a se stesso, ma alla capacità di forgiare il futuro utilizzando, o meglio cooperando, con la natura. Secondo Bloch, la scienza moderna ha privilegiato l'aspetto

[38] *Ibidem*, p. 32.
[39] Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 5.
[40] Cfr. E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke* (ed. riv.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1963; Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 235-288; E. Bloch, *L'arco utopia-materia*, a cura di S. Zecchi, in «Aut-Aut», 1971, n. 125, pp. 7-19 (l'intero fascicolo è dedicato a Bloch, il saggio è tratto da E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie 2*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1964, pp. 67-76); H.H. Holz, *Logos spermatikos. Zur Philosophie Ernst Blochs*, Frankfurt und Bonn, 1965, *passim*.
[41] Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 65, 231; cfr. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., pp. 351-358.

quantitativo della materia e tagliato fuori quell'aspetto «qualitativo» dell'essere che, dall'ilozoismo antico e rinascimentale, giunge, attraverso il «neo-alchimismo» di Paracelso e la *natura naturans* di Spinoza, fino al giovane Schelling [42]. Il meccanicismo lineare, la meccanica galileiano-newtoniana, di cui l'orologio rappresenta l'allegoria, verrà scientificamente posto in crisi solo dallo sviluppo della chimica, che si fonda su un modello piú complesso di mutamenti qualitativi [43].

Anche a proposito del tempo continua ad aver vigore una concezione quantitativa, indifferente verso i contenuti: «*Il tempo cronologico* è un progredire simmetricamente suddiviso in spazi eguali; e perciò esso trapassa con violenza "inesorabile" e cioè uniforme» [44]. Il determinismo meccanicistico condiziona la figura del tempo nella sua ineluttabilità: «negli orologi barocchi si soleva collocare una piccola immagine di stagno della morte, con la falce che batteva perpendicolarmente le ore» [45]. Ma al tempo cronologico manca «il contrassegno essenziale del tempo storico, cioè finalità e irreversibilità» [46]. Bloch si avvicina qui al concetto leibniziano di tempo, come tendenza e finalità insita nelle cose stesse e non al concetto bergsoniano di «durata», come ci si potrebbe aspettare: «Leibniz ha fatto comprendere anche il tempo e non soltanto lo spazio come forma attiva delle forze e del loro movimento» [47]. In Leibniz, infatti, spazio e tempo non hanno un'esistenza assoluta, indipendente dai corpi: lo spazio «è l'ordine che rende i corpi situabili, e mediante i quali essi, esistendo insieme, hanno una posizione relativa fra loro;

[42] Bloch, *L'arco utopia-materia*, cit., p. 13; Walser, *Prophet mit Marx- und Engelszungen*, cit., p. 11.

[43] Cfr. Bloch, *L'arco utopia-materia*, cit., p. 13.

[44] E. Bloch, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in *Dialettica e speranza*, a cura di G. Scorza, Firenze, Vallecchi, 1967, p. 21.

[45] Bloch, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in *Dialettica e speranza*, cit., p. 22. Cfr. R. Schulz, *Kritisches zum Fortschrittsbegriff Ernst Blochs*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», V (1957), 4, pp. 576 ss.

[46] Bloch, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in *Dialettica e speranza*, cit., p. 22.

[47] *Ibidem*, p. 27.

allo stesso modo anche il tempo è un ordine analogo, in rapporto alla loro posizione successiva» [48]. In altri termini, se lo spazio è l'ordine della coesistenza dei corpi e il tempo l'ordine delle loro successioni [49], solo l'esistenza delle monadi ed il loro *conatus* determina lo spazio e il tempo. Ed il tempo è proiezione in avanti: «Come in un corpo elastico che viene compresso, la sua dimensione piú grande è presente come tendenza, cosí nella monade il suo stato futuro... Si può dire che nell'anima, come in tutti gli altri luoghi, il presente cammina gravido del futuro» [50]. Alla comprensione del concetto blochiano di tempo si aggiunge un'altra nota essenziale, il tempo modellato secondo il concetto di spazio di Riemann, paragonabile «a un liquido... ad una posizione e ad un orientamento mobili, cedevoli di fronte a forze agenti» [51], un tempo, dunque, plasmato in modo diverso dagli avvenimenti. Forse che «il tempo, nel quale l'acqua per centinaia di migliaia di anni lava sempre le stesse fredde pietre, nel quale le onde si frangono sempre allo stesso modo sulla riva, è veramente piú lungo o egualmente *denso* come quel solo breve anno russo 1917?» [52]. Bloch prospetta un *multiversum* temporale, un intersecarsi di diversi piani del tempo, tempi diversi che coesistono e non la «fila indiana del prima e del dopo» [53], un contrappunto di squilibri temporali fra

[48] *Carteggio Leibniz-Clarke*, in G. W. Leibniz, *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Bari, Laterza, 1963, p. 417.

[49] *Ibidem*, p. 400.

[50] *Leibniz an Bayle*, in G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, a cura di C. J. Gerhardt, Berlin, 1887, vol. III, rist. Hildesheim, Olms, 1960, p. 66; cfr. anche G. W. Leibniz, *Responses aux réflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le Système de l'Harmonie preétablie*, in G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, a cura di C. J. Gerhardt, vol. IV, Berlin, 1880, rist. Hildesheim, Olms, 1960, p. 563. Cfr. anche Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 323; e *infra*, in questo volume, p. 169.

[51] H. Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, München und Berlin, R. Olbenburg, 1927, p. 63. Cfr. Bloch, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in *Dialettica e speranza*, cit., p. 28.

[52] *Ibidem*, p. 29.

[53] *Ibidem*, p. 33.

diversi popoli, classi, individui, tra diverse sfere culturali e sociali. L'osservazione di Marx, per cui l'arte greca continua a vivere anche dopo che le strutture economiche e sociali su cui è cresciuta sono scomparse [54], dimostra per Bloch non solo questa disparità di sviluppo fra economia e arte, struttura e sovrastruttura, ma anche la relativa autonomia della sovrastruttura, o nel linguaggio leibniziano di Bloch: «niente è nella sovrastruttura che non sia già stato prima nella struttura, se non la sovrastruttura stessa» [55].

Riappropriarsi della natura come «essente-in-possibilità» e del tempo storico e naturale come *multiversum* che tende verso diversi sbocchi significa acquisire una nuova dimensione, percepire diversamente il proprio valore di posizione all'interno dell'universo. Bloch tenta di sfuggire cosí all'alternativa fra il determinismo storico, sviluppatosi con la Seconda Internazionale, per cui il crollo del capitalismo è ineluttabile [56], e il volontarismo rappresentato, tanto per fare un nome, dal Lukács di *Storia e coscienza di classe* [57]. Il fondamento ontologico dell'agire umano, a cui Lukács tende in termini quasi hartmanniani nella sua ultima opera [58], è in Bloch riassunto da questo slancio in avanti di tutta la realtà, che ha la sua forza propulsiva nella sua incompiutezza: «S non è ancora P» [59].

Il «principio speranza» non deve essere perciò inter-

[54] Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969 [3], pp. 198-199.

[55] M. Walser, *Prophet mit Marx- und Engelszungen*, cit., p. 12.

[56] Sul determinismo come volontà del proletariato che «si traveste in atto di fede in una certa razionalità della storia, in una forma empirica e primitiva di finalismo appassionato», cfr., per contrasto, A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 13-14.

[57] Per la prima valutazione di *Storia e coscienza di classe* dal punto di vista utopico, cfr. E. Bloch, *Aktualität und Utopie. Zu Lukács Philosophie des Marxismus*, in «Der deutsche Merkur», VII (1924), 7 (ora anche in E. Bloch, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1967, pp. 598-621).

[58] Della *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* è stata finora pubblicata solo la sezione concernente Hegel; cfr. G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1971.

[59] In questa formula Bloch racchiude l'essenza della sua filosofia, cfr. A. Lowe, *S ist noch nicht P*, in *Ernst Bloch zu ehren*, cit., p. 135.

pretato solo come entità psicologica, ma soprattutto come manifestazione ontologica nell'uomo di una, si sarebbe tentati di definirla, «anima del mondo». Il «principio speranza» sembra collegato polemicamente alla disperazione e al nichilismo esistenzialistici; è un "essere per la vita" contro lo heideggeriano «essere per la morte»[60]. La speranza guarda alla riuscita invece che al fallimento, «rende gli uomini piú aperti, invece di angustiarli», è recepita da uomini che si tuffano operosamente nel divenire[61]. Essa non è, come la disperazione, una passione irrazionale; è, semmai, un corroborante della ragione, il pungolo che la spinge in avanti: «La ragione non può fiorire senza speranza, la speranza non può parlare senza ragione»[62]. La speranza è il fulcro mediante il quale si opera il capovolgimento di tutta la filosofia contemplativa del passato, lo strumento attraverso il quale, pur continuando ad interpretare il mondo, lo si può anche cambiare. Speranza e ragione, teoria e prassi, formano una costellazione indissolubile, indicano la rotta da seguire fra il cieco pragmatismo, l'attivismo che nega la ragione e la verità e riduce tutto al successo dell'azione[63], e la vuota contemplazione, che non vuole o non può cambiare il mondo ed ha «gli occhi nella nuca». Anche i grandi sistemi filosofici del passato, da Platone a Hegel, sono contraddittoriamente caratterizzati da questa chiusura verso il futuro, dalla paralisi che impedisce alla teoria di travasarsi sul mondo. La teoria platonica dell'*anamnesi*, per cui ogni conoscere è un ricordare, costituisce il simbolo di questa tendenza, che si prolunga ai giorni nostri fino alla psicoanalisi freudiana[64].

[60] Cfr. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 124, 143; sull'ontologia dell'angoscia di Heidegger in rapporto alla speranza, cfr. *ibidem*, pp. 123 ss.

[61] Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1.

[62] Cfr. *infra*, p. 60. È questo il tema, più volte affrontato da Bloch, della *docta spes*.

[63] Cfr. *infra*, in questo volume, pp. 119-121.

[64] Sulla «malia dell'anamnesi» in Platone e in Hegel, cfr. Bloch, *Subjekt-Objekt*, *Dialettica e speranza*, cit., pp. 146-162 (traduzione parziale di alcuni capitoli di *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (ed. riv.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1962).

Anche l'inconscio di Freud è un «paesaggio lunare», un deposito del rimosso che si raggiunge attraverso regressioni. Mancando il «non-ancora-cosciente», Bloch conclude, in modo filologicamente non molto corretto, dicendo che *nell'inconscio di Freud non c'è niente di nuovo*[65]. Nel dichiarare i contenuti del Super-io (ai quali appartengono non solo la religione, ma anche i «postulati della trasformazione del mondo») semplici illusioni e nel far guidare la coscienza da forze sconosciute ed incontrollabili, Freud dimostra di essere prigioniero di un'ideologia a cui è negato ogni futuro[66].

Persino il pensatore dialettico per eccellenza, Hegel, ha subíto la «malia dell'anamnesi»[67]. La sua dialettica, infatti, è sí progressiva, procede attraverso «salti qualitativi», ma è anche ripetitiva, ricapitolativa, ciclica; ripercorre tutti i gradini per poter chiudere il cerchio, legare l'alfa all'omega, il «cominciamento» alla conclusione. E non è sufficiente per districare questi due aspetti procedere, come ha fatto Engels, alla separazione fra «metodo» dialettico, da accettare, e «sistema» hegeliano, da rifiutare, perché «la contraddizione non è fra metodo e sistema, bensí fra rovesciamento e ciclicità *tanto nel metodo quanto nel sistema*: contraddizione tanto nella forma del metodo quanto nel contenuto del sistema»[68]. Ne consegue che metodo e sistema non sono in Hegel separabili e che «*entrambi* risentono di idealismo panlogico, di anamnesi e della sua staticità, ma *l'uno e l'altro* hanno tuttavia luce

[65] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 61. In Freud, tuttavia, non manca la proiezione verso il futuro, e l'analisi non è un semplice ricordare, ma anche eliminare quelle forze che bloccano lo sviluppo 'verso il futuro', cfr. S. Freud, *Ricordi di copertura*, in *Opere*, Torino, Boringhieri, vol. II, 1968, pp. 435-453; *Die wilde Psychoanalyse*, in S. Freud, *Gesammelte Werke*, Frankfurt a.M., Fischer, vol. VIII, p. 123.

[66] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 58.

[67] Cfr. E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, cit., *passim*; E. Bloch, *Hegel und die Gewalt des Systems*, in E. Bloch, *Ueber Methode und System bei Hegel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, pp. 70-89.

[68] E. Bloch, *Sulla distinzione del 'metodo' di Hegel dal 'sistema', e alcune conseguenze*, in *Dialettica e speranza*, cit., pp. 41-61 (il brano citato è a p. 46).

che ad altra luce si unisce» [69]. Con questa impostazione l'annosa polemica sul rapporto Hegel-Marx riceve un taglio nuovo ed originale, che distingue nettamente la posizione di Bloch da *Il giovane Hegel* di Lukács. Quest'ultimo, come è noto, sostiene che la dialettica hegeliana non è sorta solo da una problematica mistica e religiosa, come affermano i suoi interpreti «irrazionalistici» (Dilthey, Nohl, Kroner), ma dalla riflessione sulle categorie economiche e gli antagonismi della società borghese. Nel legare la dialettica all'economia, Hegel sarebbe quindi un precursore di Marx, ma nei suoi lati mistici e nel suo idealismo, che rispecchia anche l'arretratezza della situazione tedesca, egli risentirebbe dei limiti del suo tempo e della sua classe [70]. Per Bloch invece, in questa interpretazione, «nel tentativo di mettere in luce in Hegel il ruolo di precursore di Marx, il ruolo di Hegel come precursore immediato di Marx viene esagerato e, d'altra parte, gli elementi che non possono essere ricondotti a questo ruolo di precursore immediato vengono messi in ombra o trascurati. Con ciò le potenzialità non ancora esaurite dell'insegnamento di Hegel vengono ridotte, e un po' bloccate anche le implicazioni che ancora si possono sviluppare da Hegel e il marxismo, che non è un sistema esaurito o concluso» [71]. Con l'accusa infamante di «mistica», «idealismo», «irrazionalismo», Lukács si sbarazza di tutta una miniera di contenuti e di strutture formali che ancora devono essere vagliati e valorizzati. Del resto Bloch non accetta lo spartiacque lukácsiano razionalismo/irrazionalismo, che conduce alla condanna pressoché totale di quanto l'arte, la filosofia e l'economia politica 'borghesi' hanno prodotto dalla metà del secolo scorso in poi [72]. Il costante sforzo di Bloch è proprio quello di cogliere, come gli espressionisti – a cui si sente affine e di

[69] *Ibidem*, p. 60.

[70] Cfr. G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, Einaudi, 1960, pp. 152, 157 e *passim*.

[71] Bloch, *Subjekt-Objekt*, in *Dialettica e speranza*, cit., p. 130.

[72] Cfr. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959, p. 308.

cui prende le difese[73] – «la razionalità dell'irrazionale»[74]; di espandere i confini della ragione piuttosto che fortificare quelli vecchi; di prestare la sua voce all'inespresso. Ed in ciò egli vede anche la grandezza di Hegel e la sua difficoltà: «Il linguaggio di Hegel presenta sempre, quando il lettore sia riuscito a penetrare la sua caparbia terminologia, la musica del tedesco di Lutero accompagnata dalla piú impetuosa plasticità. Con la plasticità del lampo da un cielo coperto, quando improvvisamente rischiara, precisa, abbraccia l'intero paesaggio. Il linguaggio di Hegel spezza la grammatica comune soltanto perché deve esprimere ciò che non è mai stato detto e per il quale la grammatica vigente non offre alcuna possibilità»[75]. Ma, pur portando alla luce il nuovo, Hegel ritiene che ogni filosofia sia solamente «il proprio tempo appreso in pensieri»[76], che non si può uscire dal proprio tempo come non si può uscire dalla propria pelle e che la filosofia, come la nottola di Minerva, arrivi troppo tardi per modificare il mondo, cominci a volare al crepuscolo di un'epoca[77]. Per Bloch, tuttavia, malgrado l'illusione ideologica di aver «chiuso» un'epoca in un sistema, anche la filosofia hegeliana, come

[73] Cfr. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., pp. 255-278; E. Bloch, *Diskussion über Expressionismus*, in «Das Wort», Moskau, III (1938), 6, pp. 103-112; cfr. P. Chiarini, *Romanticismo e realismo nella letteratura tedesca*, Padova, Liviana Editrice, 1961, pp. 113-119.

[74] Cfr. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., p. 260, a proposito di Marc e di Chagall. Sui notevoli interessi musicali di Bloch (per cui cfr. E. Bloch, *Philosophie der Musik*, in *Geist der Utopie* (ed. riv.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1964, pp. 49-101) cfr. T. Kneif, *Ernst Bloch und der musikalische Expressionismus*, in *Ernst Bloch zu ehren*, cit., pp. 277-326.

[75] Bloch, *Subjekt-Objekt*, in *Dialettica e speranza*, cit., p. 97. Sull'interpretazione hegeliana di Bloch, cfr. H. Lübbe, *Zur marxistischen Auslegung Hegels*, in «Philosophische Rundschau», II (1954-55), pp. 38-60; I. Fetscher, *Ernst Bloch auf Hegels Spuren*, in *Ernst Bloch zu ehren*, cit., pp. 83-98; G. Vattimo, *Ernst Bloch interprete di Hegel*, in AA. VV., *Incidenza di Hegel*, Napoli, Morano, 1970, pp. 913-926; F. Fergnani, *L'incantesimo dell'anamnesi. Bloch su Hegel*, in «Aut-Aut», n. 125, 1971, pp. 48-60.

[76] G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1965³, p. 15.

[77] *Ibidem*, p. 17; cfr. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, cit., pp. 246, 412.

quella di tutti i grandi pensatori, è carica di possibilità inespresse, di sviluppi latenti, di futuro: «Ogni grande pensiero, che sta all'apice della propria epoca, guarda anche a quella successiva, anzi in certi casi all'intera vicenda umana. Esso contiene qualche cosa di continuamente attuale, di inesaurito nel suo problema essenziale, qualcosa di sempre valido nella tentata soluzione di esso... Hegel negò il futuro, nessun futuro negherà Hegel» [78].

Sebbene anche i maggiori sistemi filosofici sembrino talvolta mettere il futuro fra parentesi e diffidarne come qualcosa di completamente amorfo, di assolutamente non prevedibile [79], tutta l'esperienza quotidiana è permeata della sua tensione. In una fenomenologia della speranza e del desiderio in relazione alla vita quotidiana (che per la sua concretezza è stata paragonata alle analisi di Gramsci [80], ma che risente senz'altro dell'influenza di Simmel) Bloch presenta, novello Spinoza, tutto il ventaglio delle «passioni positive d'attesa» [81]. Si parte dalle espressioni deformate e di massa dei desideri: diventare belli, slanciati, avere i denti bianchi, poter spendere, viaggiare [82], per giungere ai «castelli in aria», ai sogni, in cui brillano gli smaltati colori del desiderio e da cui si irradia un'aura di paradiso perduto, alle fiabe, in cui il mondo dei desideri si manifesta nella sua immediatezza ed innocenza, alle «fabbriche di sogni» del cinema, delle lotterie e dell'industria

[78] Bloch, *Subjekt-Objekt*, in *Dialettica e speranza*, cit., p. 91.

[79] Potrebbe essere illuminante un confronto fra le posizioni di Bloch e quelle di Mannheim e Popper a proposito della «fine dell'utopia», dell'impossibilità di prevedere qualsiasi aspetto del futuro, della dialettica ecc.; cfr., ad esempio, K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino, 1970 [4], pp. 214, 218, e in generale pp. 194-266 e K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962 [4], le sezioni su Hegel e Marx; e dello stesso autore, *La povertà dello storicismo*, Milano, L'industria, 1967, *passim*.

[80] Cfr. I. Fetscher, *Ein grosser Einzelgänger*, cit., p. 109.

[81] *Positive Erwartungsaffekte*, cfr. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 126. Cfr. B. Spinoza, *Ethices pars III, De affectibus*: «*Spes est inconstans Laetitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de cujus eventu aliquatenus dubitamus*» (*Ethica*, Firenze, Sansoni, 1963, p. 372).

[82] Cfr. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 290 ss. e *passim* su «piccoli sogni diurni» e «immagini speculari del desiderio».

del tempo libero[83], alle utopie geografiche, Eldorado e Eden[84], al paese di Cuccagna in cui c'è cibo per tutti[85]. La «fame», energia elementare della speranza, spinge gli uomini in avanti; come dipingere è, per Marc, «emergere in un altro mondo»[86], cosí, per Bloch, «pensare è varcare i confini»[87], vedere al di là dell'opacità del vissuto, con gli occhi del pensiero ma con la forza della speranza.

Bloch, «una cataratta di scienza e di fantasia»[88], «intona come un organo» il tema della speranza[89], anche se si ha talvolta l'impressione, nelle opere maggiori, di un eccessivo numero di variazioni e di virtuosismi. La *Grossemusik* di Bloch (Adorno) si mantiene però sempre su tempi solenni, maestosi, possiede nel senso piú alto il *pathos* dell'esortazione, del richiamo ad una vita piú degna, come se egli fosse il Mosè del marxismo, che abbatte le idolatrie e indica le tavole del futuro e la Terra Promessa del comunismo. Si può forse, a ragione, osservare che Bloch si muove all'interno di un «materialismo speculativo» e che manca in lui ogni interesse per l'aspetto scientifico-conoscitivo del marxismo[90] e per la scienza e le «correnti fredde» in genere (che egli, del resto, in tutti i casi presuppone), che la sua cosmologia e la sua antropologia, poggiando su una specie di «anima del mondo» e sulla «fame», sui bisogni individuali dell'entità generica «uomo», sono piú vicine a Jakob Böhme, a Schelling o ai marginalisti che a Marx, che la sua «Gnosis rivoluziona-

[83] *Ibidem*, pp. 474 ss.

[84] Cfr. E. Bloch, *Eldorado und Eden, die geographischen Utopien* in Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 873-929.

[85] Cfr. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 548 ss.

[86] *Ibidem*, p. 929.

[87] Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 31.

[88] S. Unseld, *Zum Geleit* a *Ernst Bloch zu ehren*, cit., p. 7.

[89] M. Walser, *Prophet mit Marx- und Engelszungen*, cit., p. 9.

[90] Cfr. J. Habermas, *Ein marxistischer Schelling*, cit., in *Theorie und Praxis*, cit., p. 351; I. Fetscher, *Ernst Bloch auf Hegels Spuren*, cit., p. 94; A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, cit., pp. 148-154. Ma cfr., per una piú esatta comprensione del concetto blochiano di scientificità nel marxismo, *infra*, in questo volume, pp. 175 ss.

ria»[91] e la sua «impazienza»[92] sembrano non tener conto del fatto che i processi storici pongono radici molto lentamente e portano frutti piuttosto tardi. Ma il chiaroscuro, la profondità di campo e la comprensione di questi problemi, un nuovo modo di guardare e di pensare, non ci vengono dallo stesso Bloch?

REMO BODEI

CENNI SULLA VITA E LE OPERE DI ERNST BLOCH

Nato a Ludwigshafen nel 1885, da una famiglia della media borghesia ebraica — il padre è un funzionario delle ferrovie — Bloch sperimenta subito nella sua città natale, grande porto interno sul Reno e sede di stabilimenti come la BASF (Badische Anilin und Soda Fabrik), le condizioni di vita del proletariato industriale e le disparità sociali. Già Ludwigshafen è divisa in quartieri in cui si lavora ed in quartieri in cui si consuma[93] e, lontano quanto basta per non essere contaminata dal «fumo e dal proletariato»[94], sta Mannheim, *Residenzstadt* con il suo monumentale castello degli Elettori Palatini, che la corte ha abbandonato fin dal 1777. I ragazzi di Ludwigshafen avevano «dinnanzi agli occhi le gru del porto, la fiera annuale e Karl May»[95], una sorta di Salgari tedesco, dai cui racconti esotici la fantasia di Bloch trasse il primo alimento. Giovane liceale, Bloch trascorre parte del

[91] Cfr. Bloch, *Geist der Utopie*, cit., p. 347.

[92] *Critica dell'impazienza rivoluzionaria*, Milano, Feltrinelli, 1972, è il titolo del *pamphlet* di uno scolaro di Bloch, Wolfgang Harich, che sembra essere, fra l'altro, uno degli indici del declino politico di quel concetto di «utopia» che si era manifestato nel maggio francese e nelle lotte degli studenti tedeschi, in termini piú specificamente marcusiani. Esclusivamente sotto questo aspetto, e a prescindere dai temi di attualità politica trattati, anche in Harich sembra farsi strada la tendenza a gettare un po' d'acqua fredda nella «corrente calda» di questi ultimi anni.

[93] Cfr. E. Bloch, *Ludwigshafen-Mannheim*, 1928, in E. Bloch, *Verfremdungen II*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1965, p. 13. Alcuni dati biografici su Bloch in «Suhrkamp Morgenblatt», n. 14 del 2 novembre 1959; I. Fetscher, *Ein grosser Einzelgänger*, cit., pp. 106 ss.; M. Landmann, *Ernst Bloch im Gespräch*, in *Ernst Bloch zu ehren*, cit., pp. 345-371.

[94] Bloch, *Ludwigshafen-Mannheim*, cit., p. 14.

[95] *Ibidem*, p. 16.

suo tempo nella biblioteca del castello di Mannheim, dove i libri teoretici giungevano fino al 1860: c'erano Hegel e gli hegeliani, mancavano i libri «degli epigoni borghesi ed i positivisti, per cosí dire, non erano stati ancora pubblicati»[96]. In questo «chiuso mondo di libri» ed in quest'ambiente che lo trasforma in contemporaneo di un «paesaggio classico», egli si appropria della filosofia hegeliana e di quella dei suoi scolari, fino a conoscere, ad esempio, Rosenkranz alla perfezione[97]. Per lui, in questo periodo, esistono «solo Karl May e Hegel, tutto ciò che sta in mezzo è una mescolanza impura»[98]. Iscrittosi all'università di Würzburg, si laurea (o meglio è *promoviert*) con Külpe nel 1908, sostenendo una tesi sul filosofo neo-kantiano Heinrich Rickert e dedicandosi in questi anni anche alla fisica e alla musica. Recatosi poi a Berlino, segue i seminari e conquista l'amicizia del «filosofo della vita» Georg Simmel, di cui ha letto l'intera opera e da cui trae verosimilmente l'interesse per i particolari concreti e la prima, filtrata, conoscenza di problemi economici e sociologici e di Marx (cfr. di Simmel la *Philosophie des Geldes* e la *Soziologie*). Allo scoppio della guerra si trova a Heidelberg, in un prestigioso circolo che comprende anche Lukács e Jaspers, frequenta la casa di Max Weber e diffonde le sue conoscenze hegeliane. Pacifista convinto, si rifugia in Svizzera durante la guerra, analogamente a Walter Benjamin, e tronca i rapporti con Simmel, che esaltava la guerra ed il Reich, accusandolo in una lettera di «trovare l'assoluto nelle trincee»[99]. In Svizzera compone la sua prima grande opera, *Geist der Utopie* pubblicata una prima volta nel 1918 ed una seconda nel 1923. Dopo aver accolto con grande speranza la Rivoluzione d'Ottobre, Bloch dà la sua adesione alla Repubblica tedesca dei consigli, che si andava faticosamente costruendo attraverso focolai rivoluzionari locali e che non giungerà a maturazione. Diversamente da Lukács o Toller, Bloch non assumerà mai impegni politici diretti. A Monaco negli anni venti, a stretto contatto con la cultura espressionistica, e durante i frequenti soggiorni in Italia e in Francia, inizia la rivalutazione del pensiero utopistico ed eretico che svilupperà poi fino ad oggi. Del 1921 è *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*[100], in cui, sullo sfondo della guerra dei contadini in

[96] E. Bloch, *Mannheim aus freundlicher Erinnerung*, 1930, in *Verfremdungen II*, cit., p. 21.

[97] *Ibidem*, p. 21; M. Landmann, *Ernst Bloch im Gespräch*, cit., p. 347.

[98] M. Landmann, *Ernst Bloch im Gespräch*, cit., p. 358.

[99] *Ibidem*, p. 350.

[100] Cfr. E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, München, 1921; ed. riv., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1962. L'opera completa di Bloch (si prevedono 16 volumi) è in corso di pubblicazione presso la casa editrice Suhrkamp di Francoforte. Bibliografie su Bloch

Germania e sulla base di spunti tratti dall'opera di Engels sull'argomento, viene tratteggiato lo scontro fra la religione politicizzata e asservita al potere terreno di Lutero (che impone al cristiano solo « croce, croce, dolore, dolore») e le utopie sociali e di rigenerazione religiosa di Münzer. Bloch, che conosce e frequenta i migliori ingegni tedeschi, Benjamin, Brecht, Adorno, partecipa, ed è in un certo modo la punta avanzata, alle attese messianiche di trasformazione del mondo e di trionfo del comunismo che caratterizzano *Storia e coscienza di classe* di Lukács e *Marxismo e filosofia* di Korsch[101]. Dopo aver svolto intensa attività giornalistica, come collaboratore della «Frankfurter Zeitung» e della «Vossische Zeitung» nel primo dopoguerra, pubblica nel 1930 *Spuren* (un gioiello di prosa aforismatica, costruito anche in forma di parabole)[102], da cui prenderà l'avvio l'attenzione per l'aspetto «detettivo», nelle sue varie manifestazioni fino al «romanzo giallo»[103]. Nel 1932, Bloch e Benjamin si offrono volontari per esperimenti sull'*haschisch*, con esiti cosí divertenti che meritano di essere citati: Benjamin crede di partecipare ad un colloquio fra Dante e Petrarca e si mette a parlare in italiano; Bloch si sente Rasputin e rivela interessi tutt'altro che utopici per la colazione del medico che conduce gli esperimenti[104]. Con l'avvento del nazismo comincia la lunga emigrazione di Bloch: a Zurigo, dove esce *Erbschaft dieser Zeit*, che contiene alcuni suggestivi squarci di natura politica[105], a Vienna, a Parigi, a Praga, a New York e a Cambridge Mass. Nel 1937-

in appendice a *Ernst Bloch zu ehren*, cit.; *Ueber Ernst Bloch*, cit.; «Aut-Aut», n. 125, cit. Sono stati finora tradotti in italiano, oltre i testi già citati compresi in *Dialettica e speranza* e *Ateismo nel cristianesimo*, anche: *Gli strati della categoria della possibilità*, in *Filosofi tedeschi d'oggi*, a cura di A. Babolin, Bologna, Il Mulino, 1967, pp. 35-70; *Il concetto di scienza nel marxismo*, in *Le scienze nei paesi comunisti*, a cura di D. Geyer, Bari, Laterza, 1969; diversi brevi brani (*Per l'inaugurazione della scuola estiva di Korčula*, passi da *Das Prinzip Hoffnung*, cit., e da E. Bloch, *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970) in AA. VV., *Marx e la rivoluzione*, a cura di F. Coppellotti, Milano, Feltrinelli, 1972, pp. 11-41.

[101] Sarebbe opportuna, su questo punto, una conoscenza piú approfondita delle posizioni di Bloch negli anni venti e dei suoi rapporti teorici col «marxismo occidentale» o «critico». Un lavoro ancora da fare.

[102] Bloch, *Spuren*, cit. Il modello aforismatico, di origine schopenhaueriana e nietzschiana, ha avuto, come è noto, un grande sviluppo in Adorno, soprattutto nei *Minima moralia*.

[103] Cfr. E. Bloch, *Philosophische Ansicht des Dektetivroman*, in *Verfremdungen I*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1962, pp. 37 ss.

[104] Cfr. M. Landmann, *Ernst Bloch im Gespräch*, cit., p. 353; W. Benjamin, *Ueber Hascisch*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972, *passim*.

[105] Cfr. E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Zürich, Oprecht und Helbing, 1935. Artisticamente molto suggestive alcune pagine, come ad es. *Kleine Stadt*, p. 24, ed. Suhrkamp.

1938 polemica sull'espressionismo ospitata dalla rivista degli emigrati tedeschi a Mosca[106]. Dopo l'invasione della Cecoslovacchia parte per gli Stati Uniti, accompagnato dalla moglie, architetto di professione, che anche con il suo lavoro sarà di sostegno a Bloch nei difficili anni della guerra. Nel 1946 viene pubblicato a New York *Freiheit und Ordnung*[107]. Nel 1949, appena costituitasi la Repubblica Democratica Tedesca, Bloch torna in patria ed ottiene una cattedra all'università di Lipsia. A questa circostanza risale la bella prolusione *Universität, Marxismus, Philosophie*, contenuta nel presente volume. Con lui rientrano nel nuovo Stato tedesco, nato con l'intenzione di creare una Germania diversa, libera dai monopoli e dal militarismo, ma trovatosi poi al centro della «guerra fredda» in una situazione politicamente difficile e talvolta tragica, con lui rientrano, dicevamo, anche Bertold Brecht, Hans Mayer e Alfred Kantorowicz. Comincia un periodo di grande attività: nel 1949 viene pubblicato *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*[108]; nel 1952 *Avicenna und die aristotelische Linke*[109]; nel 1953 Bloch è fra i fondatori della «Deutsche Zeitschrift für Philosophie»; nel 1954 inizia la pubblicazione del monumentale *Das Prinzip Hoffnung*, concluso nel 1959 e edito nello stesso anno anche nella Repubblica Federale[110]. Su questo libro si addensano le polemiche da parte dei filosofi marxisti ortodossi della DDR; le accuse di idealismo e di spiritualismo condurranno all'isolamento e alla *Emeritierung* forzata di Bloch e, indirettamente, all'arresto dei suoi discepoli W. Harich, G. Zehm e M. Hertwig. Nel 1961 Bloch, trovandosi in vacanza in Baviera in coincidenza con la costruzione del muro di confine fra Berlino Est e Berlino Ovest, decide di non rientrare a Lipsia. Da allora vive, ancora in piena operosità, a Tübingen, dove ha insegnato per diversi anni. In questo periodo ha pubblicato *Naturrecht und menschliche Würde*; *Philosophische Grundfragen. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins; Tübinger Enleitung in die Philosophie 1 und 2; Verfremdungen I und II;*

[106] Cfr. *infra*, nota 73.

[107] Cfr. E. Bloch, *Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozialutopien*, New York, 1946, ora in *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 547-729.

[108] Cfr. E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin, Aufbau Verlag, 1949. La stesura del libro inizia nel periodo americano.

[109] Cfr. E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke*, Berlin, Aufbau Verlag, 1952.

[110] Cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 voll., Berlin, Aufbau Verlag, 1954-1959; Frankfurt a.M., Surkamp, 2 voll., 1959. Sugli aspetti teologici del problema e sulla cosiddetta «teologia della speranza», cfr., ad esempio, J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München, Kaiser Verlag, 1966; H. Kimmerle, *Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung, Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk Ernst Blochs*, Bonn, Bouvier, 1966.

Literarische Aufsätze; Atheismus im Christentum; Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz; Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz [111]. Nel 1965 ha partecipato a Urbino al Congresso della «Hegel-Vereinigung» e nel 1968 ha commemorato a Treviri il 150° anniversario della nascita di Marx [112]. Il presente volume raccoglie scritti composti fra il 1949 ed il 1968.

SULLA STRUTTURA DI QUESTO LIBRO

Questo volume raccoglie brani di Ernst Bloch apparsi in sedi ed occasioni diverse. E precisamente:

Lo studente Marx, è tratto dalla rivista «Sinn und Form», III (1951), f. 4, pp. 12-17.

Karl Marx e l'umanità: di che cosa è fatta la speranza, è tratto da *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1959, pp. 1602-1628.

L'"homme" e "citoyen" in Marx, è tratto da *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1961, pp. 200-206.

Trasformazione del mondo ovvero le undici tesi di Marx su Feuerbach, fa anch'esso parte del volume *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 288-334.

Marx e la dialettica idealistica, costituisce un breve estratto da *Subjekt-Objekt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1962, pp. 408-418 (è in preparazione presso la casa editrice Il Mulino di Bologna la traduzione dell'intero volume).

Università, marxismo, filosofia è stato scritto originariamente per una prolusione tenuta a Lipsia nel maggio 1949.

Il concetto di scienza nel marxismo costituisce il testo di una conferenza tenuta a Tubinga nel 1966.

[111] Cfr. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, cit.; *Philosophische Grundfragen. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1961 (cfr. la recensione di F. Totaro, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», LVI (1964), f. 1, pp. 1127-129); *Tübinger Einleitung in die Philosophie 1 und 2*, Frankfurt a.M., 1964; *Verfremdungen I und II*, cit.; *Literarische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1965; *Atheismus im Christentum*, cit.; *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, cit.; *Das Materialismusproblem, Seine Geschichte und Substanz*, cit.

[112] Cfr. E. Bloch, *Marx, camminare eretti, utopia concreta*, compreso in questo volume, p. 197 ss.

Epicuro e Karl Marx ovvero un fattore soggettivo nella caduta degli atomi è apparso per la prima volta in *Natur und Geschichte*, Studi in onore di Karl Löwith per il suo 70° compleanno, Stuttgart, Kohlhammer, 1967.

Marx: camminare eretti, utopia concreta, è stato scritto originariamente per una conferenza per il 150° anniversario della nascita di Karl Marx, Treviri, 1968.

Lo studente Marx

Ogni divenire genuino si mantiene aperto e giovane. Giovinezza, che è una, e divenire sono parenti stretti. Hanno un modo comune nell'inquietudine, nel sogno del progredire. Un modo che disdegna la crosta caduca e va dritto al midollo di quanto non si è realizzato ed è maturo per realizzarsi, per stimolarlo ad emergere. Il giorno di questa realizzazione è ormai presente, giovane come gli uomini che gli si sono votati.

Il giovane Marx era in piedi al primo farsi di quel giorno. È sempre corroborante e opportuno dare uno sguardo a quello che di tutti gli studenti fu il piú ardente d'ardore intellettivo. Ci è stata conservata la famosa lettera che il diciannovenne scrive a suo padre [1], nella stessa città dove vive la fidanzata. Ma quella lettera non è indirizzata solo a suo padre; riguarda ogni gioventú studiosa, è essa stessa espressione di geniale giovinezza. Sono note quelle dei grandi poeti: del Goethe di Lipsia e di Strasburgo, del giovane Byron, di Georg Büchner. Ma in questa risplende il futuro gran pensatore (anche se, avendo a che fare con l'amata, non vi mancano accenti lirici). Come quadro del tempestoso paesaggio interiore di un giovane filosofo, la lettera non ha paragone.

L'esperienza che sempre vive un giovane viene spinta oltre il modo finora consueto: « Le rocce non erano così impervie come i sentimenti dell'anima mia, né, alla fin fine, l'arte cosí bella come Jenny ». Tutto è sovraccarico, ma tutto vuole trasformarsi in vista di ciò che è imminente e far-

[1] Il 10 novembre 1837; cfr. Marx-Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (MEGA) Frankfurt-Berlin-Moskau, Marx-Engels Archiv, 1927-1932, vol. I, sez. I, pp. 213-221 [*N. d. T.*].

gli posto. « Ché ogni metamorfosi », scrive lo studente pieno di promesse, « è in parte un canto del cigno, in parte il preludio d'un gran nuovo poema, che tende a rivestirsi di colori splendidi, ma ancora evanescenti ». Si sente un mondo in divenire, un esser vocato, una melodia che non appena si intona già si dissolve. Ma egli pone anche, come argine, un assetto lontano, anzi esso è la causa per cui il giovane che Marx è già, eppure non è ancora, si getta incontentabilmente su ogni e qualsiasi contenuto scientifico gli capiti. Ecco Faust, non quello cantato in poemi, ma il reale Faust di questo tempo. Ed è il giovane *baccalaureus* o il giovane dottor Faust, che il poema non ci lascia scorgere, un Faust la cui strada non conduce allo scetticismo. Al contrario, la lettera dello studente Marx è ripiena e spumeggiante di ragione e scienza, e il mondo gli si deve arrendere. Infatti, proprio perché il futuro assetto, il concreto viene posto come fermento, la cosa stessa non può non essere sottratta alla soggettività e all'astrazione. L'ostacolo consiste unicamente nei fumi della falsa coscienza e nell'astrattezza; l'una e l'altra sono ripudiate, insieme ad Hegel e già contro di lui. « Nella concreta espressione del vivo mondo del pensiero, qual è quella del diritto, dello Stato, dell'intera filosofia, occorre spiare l'oggetto stesso nella sua evoluzione, senza introdurvi arbitrarie ripartizioni; la ragione della cosa medesima deve dipanarsi come combattendo in se stessa, ed in sé trovare la sua unità ». L'agente è qui ancora lo Spirito, anche se la maturità si annuncia preconsapevolmente, laddove lo Spirito viene materialmente posto sui piedi come la ragione [*Vernunft*] della cosa.

È chiaro che lo scrivente non si affida mai alla sua sola interiorità. La sua ricerca è certo impervia, corre vicoli ciechi, spesso senza sapere dove battere la testa, ma ritrova sempre la via che conduce all'esterno. Lo studente parla di manoscritti mostruosamente estesi, che finiscono tutti in tormento, parla di selvagge letture, di spedizioni in lungo e in largo attraverso il *globus intellectualis*, ma parla di tutto questo come di viaggi di scoperta e di terre vergini. Questo ottimismo fa uno strano contrasto con la sensi-

bilità epigonale che a quei tempi, insieme ad altra oppressione, prevaleva spiritualmente – e sul piano borghese non a torto – nella Berlino posthegeliana. Era una sensibilità autunnale, quasi che dopo Hegel non vi fosse da creare piú nulla di grande e il mondo fosse da ritenere alla fine. Come se l'avvento del *Weltgeist* si fosse compiuto filosoficamente nel magistero di Hegel, cosicché alla gioventú non restava da far altro che mutar nido allo Spirito del mondo, portandolo lontano da quella cittadella berlinese su cui era calato, ponendolo nella parte sinistra, nella parte soggettivisticamente « critica » dell'« autocoscienza ». In quella contrada perfino le doglie premonitrici della rivoluzione del 1848 non tirarono fuori nulla dall'idealismo, da quell'idealismo solo apparentemente reso penetrante dalla Sinistra hegeliana. Cosí la combattuta miseria prequarantottesca fu accresciuta dalla miseria – imbattibile sul terreno idealistico – di un epigonismo, che poi, a parte il marxismo, si è prolungato in tutta la filosofia formulistica del secolo diciannovesimo. Ma in nulla la peculiarità del giovane Marx si caratterizzava piú chiaramente che in una schietta giovanilità davvero *oggettivamente* primaverile in mezzo all'autunnale pensiero posthegeliano che lo avvolgeva da ogni parte. Proprio per questo il nostro giovane filosofo non è posto mai su se stesso e nemmeno sull'immediato terreno che lo circonda; è invece illuminato da un mondo che non esiste ancora, ed al cui orizzonte egli si pone. Tal che già la lettera del 1837, e poi la dissertazione del 1841, respingono integralmente la letargia idealistica, e non hanno bisogno d'attendere Feuerbach per cogliere il proprio tempo, invece che come autunno, come punto di svolta; e punto di svolta, con Marx come suo scopritore, lo fu davvero in senso materiale. Qui è dunque il motivo per cui il giovane Marx dà perfetta *pubblicità* alla sua autocertezza, che poggia sulla causa del futuro piuttosto che sul futuro della causa. Influisce soprattutto su di lui il senso dell'unità, che motiva il suo *ingegno* con gli *impegni rivoluzionari* che i tempi gli impongono, gli effetti finali soggettivi con quelli oggettivi. Al nostro Faust ben si attaglia ciò che proprio un hegeliano di allora, Rosenkranz, cosí esprime

nella sua *Psychologie* del 1843: « A differenza del talento, il genio non è grande per la sua formale versatilità, anche se può ben esserne dotato, sibbene perché l'obiettivamente necessario in una certa sfera, egli lo compie come suo personale destino. Proprio per questo ha la sua misura solo nell'evoluzione *storica*, ché deve *trascendere immediatamente* tutto il dato, e ciò che, secondo l'obiettivo corso della realtà, è propriamente nel tempo, deve elaborarlo come suo personale soddisfacimento. All'interno di questo compito egli domina con potere demonico, al di fuori di esso è impotente e può, sí, atteggiarsi in molteplici modi, ma non creare il nuovo »[2]. È evidente che nel caso del giovane Marx quel « personale soddisfacimento » non si verifica; ma, al di là del termine filisteo, è proprio l'ottimismo oggettivo a sollevarlo dove persona ed impegno si chiamano e si rinfocolano a vicenda inseparabilmente. La lettera dello studente e poi la dissertazione anticipano direttamente la frase del Marx di poco successivo: « Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, così il proletariato trova nella filosofia le sue armi intellettuali »[3]. Hegel non intimidisce piú il suo erede; questi ne ha preso il meglio e gli si considera pari per aver fatto cosa sua il diritto di primogenitura del proletariato.

In tal modo, dunque, il giovane Marx si è assicurato della sua giovinezza. A differenza di quanto facevano molti giovani, che sono ritenuti perciò di animo nobile, si è ritratto il meno possibile nell'interiorità, nel solitario dolore del mondo, per custodirvi la fiamma. Il nostro studente studioso è estraneo anche allo stoico appartarsi dalle attività mondane; sentite come lo liquida: « Cosí la falena, quando è calato il sole di tutti, cerca la lampada del privato ». E nello stesso, anzi in minor conto, tiene il contemplare della scuola storica, che allora pretendeva d'inchiodarci vivi alla croce della storia. È ovvio, però, che

[2] J. K. F. Rosenkranz, *Psychologie oder Wissenschaft vom subjectiven Geiste*, Königsberg, 1863 [3], p. 96 [*N. d. T.*].

[3] Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in Marx-Engels, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 71 [*N. d. T.*].

nel giovane Marx l'arduo vivere non esclude, ma al contrario include un giusto concentrarsi, un raccogliersi prima del salto. E, del pari, all'esordiente dialettico meno di tutto fece difetto il senso della storia; ma, anche qui, un senso piú vero, cioè il senso del salto carico di mediazioni. Perciò lo studente poté lanciarsi già in una generale scorsa retrospettiva, che era nel contempo un anticipato ricorso all'azione nuova, finora inaudita. La lettera del diciannovenne comincia proprio con questo esplosivo raccoglimento: «Vi sono momenti della vita, che si pongono come regioni di confine rispetto ad un tempo andato, ma nel contempo indicano con chiarezza una nuova direzione. In un siffatto punto di passaggio ci sentiamo spinti, necessitati a considerare con l'aquilino occhio del pensiero e il passato e il presente per raggiungere la piena consapevolezza della nostra reale posizione. E invero la storia universale medesima predilige tale sguardo retrospettivo e si esamina, il che le imprime spesso l'apparenza della retrocessione e dell'arresto, mentre essa si sprofonda nella poltrona solo per penetrare spiritualmente l'azione dello Spirito, cioè l'azione sua propria». Si parla dunque di *azione*, verso di essa tende ancora, quando si è già alla fine, il senso della storia, quello che non annega, ma impregna l'azione, che non ne inabissa la nave nelle acque della storia, ma ve la fa scorrere sopra. Abbandonandosi ad ogni sguardo retrospettivo e immerso nella salutare comodità della poltrona (in una cabina di comando!) Marx lavora liberamente di sestante, per precisare longitudine e latitudine di quell'itinerario in cui si trovano accomunati egli stesso e il suo tempo. Ed ecco che dal lavoro preparatorio alla dissertazione emerge decisamente, con un grandioso paragone tratto dalla storia greca, quel che ora è da farsi, quel che è improrogabile, dopo la contemplazione, dopo l'idealismo. Improrogabili non sono le compilazioni epigonali, la continuazione della filosofia idealistica senza la sua *Aufhebung*. Marx afferma, invece: «In tempi simili gli animi di mezza tacca hanno vedute opposte a quelle dei generali interi. Credono di poter riparare al male diminuendo e disperdendo le forze combattenti, stipulando un trattato di pace con i nuo-

vi bisogni, mentre Temistocle, allorché Atene fu minacciata di devastazione, indusse gli Ateniesi ad abbandonare completamente la città e fondare una nuova Atene sul mare, su di un altro elemento ». E in quale veste si leva dinanzi agli occhi di questa creativa gioventú la nuova Atene ovvero la « filosofia dopo il suo compimento »? Non piú come la contraddizione, semplicemente constatata, fra la tedesca miseria e l'idea sublime, per cui il mondo appariva tanto piú un mondo dilacerato senza speranza quanto piú totalitariamente l'intera filosofia lo sovrastava od anche gli si giustapponeva. La nuova Atene sorge piuttosto come *prassi*, cioè appunto come azione teoretica, che sa quel che vuole, come azione rivoluzionaria che vuole quel che sa. Ed ecco ancora Marx: « È una legge psicologica che lo spirito teoretico, divenuto in sé libero si fa energia pratica, emerge come *volontà* dal regno delle tenebre, si volge verso la realtà mondana, quella che esiste senza di lui... È la *critica*, a commisurare l'esistenza singola all'essenza la realtà particolare all'idea. Solo questa *immediata realizzazione* della filosofia è, secondo la piú intima essenza di quest'ultima, carica di *contraddizioni*, e questa sua essenza si modella nel fenomeno, imprimendogli il suo sigillo ». Non bisognava attendere molto: non ci volevano ancora che le esperienze politiche del redattore della « Rheinische Zeitung », non mancava, soprattutto, che ad esse si aggiungesse la scoperta ricca di conseguenze che quella sociale è una realtà economica, perché quelle « contraddizioni » le si vedesse primariamente nella realtà capitalistica e perciò, secondariamente, nella filosofia. Anche la « critica » venne riconosciuta solo come quella che applica primariamente a se stessa la realtà con tutte le irrisolte contraddizioni che vi sono dentro. « Il critico, – scrive Marx a Ruge nel 1843, – può dalle forme *proprie* della realtà esistente sviluppare la vera realtà come loro dover-essere e loro scopo finale »[4]. E la « vera realtà » il Marx maturo finirà col renderla conoscibile come quella delle forze e dei rapporti di produzione

[4] Marx, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, Roma, Rinascita, 1954, p. 39 [*N. d. T.*].

che di volta in volta si presentano, proprio cosí come il « dover essere » rappresenta quello delle tendenze insite nella società. Ma la vecchia Atene, la filosofia idealistica del pensiero pensante se stesso, era già abbandonata dallo studente Marx. E la nuova restava pur sempre e senz'altro Atene, recante in sé l'eredità della filosofia classica, ma appunto fondata « su di un altro elemento ». La nuova Atene doveva diventare in seguito quella della reale libertà da restaurare senza un'economia schiavistica, e proprio per questo possente di *humaniora*.

Dicevamo che ogni autentico divenire si mantiene aperto e giovane. È di nuovo un tempo in cui si va creando qualcosa che è, ha, diventa gioventú non soggettiva ma oggettiva. E questa novità si trova non piú soltanto al suo esordio; è già in stato avanzato di edificazione. A dispetto dell'inerzia, della stupidità, del ghigno omicida d'un mondo decadente. Cosí la buona gioventú finisce col porsi di fronte al giovane Marx con un atteggiamento di affinità non maggiore che di fronte al maturo, all'albero maestoso del marxismo-leninismo, che inaridirebbe necessariamente se non recasse sempre fiori e frutti nel medesimo tempo. Il Marx maturo, questo grande lavoratore, è la verità di quello giovane: tradusse il disegno in opera, fece della conoscenza uno strumento per agire. « A pochi fu dato », esclama il giovane Goethe dinanzi alla cattedrale di Strasburgo, « di generare un'intiera, grande idea babelica nell'anima » [5]. Ma a tutti è dato dar fondamenta sempre piú larghe sulla terra ad una tale idea, al marxismo inteso come costruzione dell'uomo, affinché nel contempo si estenda, sempre piú in alto, verso il non-estraneato, verso l'umanità in divenire. La gioventú, questa realtà che, nei paesi in cui si costruisce il socialismo, va seguita con tanta speciale attenzione, è intesa precisamente a quest'opera. Che chiama, afferra e vuole che la si afferri: l'opera della seconda umanizzazione [6].

[5] J. W. Goethe, *Schriften zur Kunst: Von deutscher Baukunst*, in *Goethes Werke*, Hamburg, Wegner Verlag, 1963, vol. XII, p. 7.

[6] Si gioca sul doppio significato di *Menschenwerdung*: Incarnazione (di Cristo) e diventar uomo, umanizzazione [*N. d. T.*].

Karl Marx e l'umanità; di che cosa è fatta la speranza

Non è vero che la linea piú breve sia sempre la piú dritta

Lessing

Non basta rappresentare l'esistente, è necessario pensare all'auspicabile e al possibile

Gorki

La grande verità della nostra epoca (conoscerla non è ancora tutto, ma senza conoscerla non potrà mai trovarsi nessun'altra verità di una qualche importanza) è che il nostro continente sprofonda nella barbarie poiché i rapporti di proprietà sono vincolati con la violenza ai mezzi di produzione.

Brecht

Il fabbro che ci voleva.

Nessuno si è ancora mai saziato di semplici desideri. Non servono a niente, anzi indeboliscono, se non si aggiunge ad essi uno strenuo volere. E, insieme, uno sguardo acuto e circospetto, che sveli al volere cosa si possa fare. Ma tutto questo finisce col non emergere, per il fatto che il singolo, il semplicemente rispettivo a quel dato momento, non dà importanza a quel che è il cosiddetto sempre mio[1]. O meglio: piccolo-borghesemente non lo prende sul serio, non vedendo né volendo vedere un palmo al di là

[1] *Je-meiniges,* termine heideggeriano: è quel carattere dell'Esserci, per cui esso è sempre proprio di qualcuno; ciò è, ad esempio, evidente nella morte [*N. d. T.*].

del proprio naso. L'uomo così semplicemente *ristretto* può, sí, sentirsi interessato ad eventi comuni, finché e nella misura in cui questi lo riguardano in prima persona. Ma non appena ciò non avviene piú, egli si ritira nel guscio del suo privatissimo parere fino a nuovo ordine. Getta sul tavolo le carte del bene comune, come qualcosa che gli appare semplicemente esteriore, e chiude bottega. Ma questa specie d'uomo sarebbe ben difficilmente immaginabile senza il suo fratello antitetico: il pienamente *indaffarato*. Può anche darsi che, come il precedente, anche questi, contro la realtà dei fatti, si comporti non solo da borghese, ma da esanime e reificato. Il suo essere se stesso non consiste tanto nel ritirarsi a menar vita privata, gretta od anche snobistica, in una angusta capannuccia; si dissolve piuttosto in rumorosi rapporti esteriori. Non è altro che una corsa frenetica all'attività, anche se, eventualmente, a scopi di pubblica utilità. E poiché quel che vi trova maggior posto è quanto di meno personale, umano, esplicito vi sia, è piuttosto la nullità innata o procurata, ne deriva spesso anche una scarsa utilità reale. Un gruppo, infatti, non ha il piú delle volte un valore maggiore di coloro che lo compongono, ed uno sfaccendare in cui nessuno si muove finisce coll'essere un battere il passo e, quindi, stasi. Le nullità nate come le nullità volontarie non si sommano, e pestando la ricotta la si spiaccica, non la si rassoda. Peggio ancora, se un gruppo diventa sí, rosso per metà, ma nell'altra in egual misura piccolo-borghese, e a quest'altra metà trasmette, inculca e continua a sviluppare tutte le nobili qualità del filisteo. In tal caso non solo si avrebbe l'amore per il *Kitsch* delle cose, ma, e ciò è affare ancora piú serio, si produrrebbe un *Kitsch* negli uomini, una degenerazione dei rapporti umani, pur nel bel mezzo dell'ascesa verso le mete piú libere e ardite. La via non viene con ciò sbarrata, no di certo, ma viene resa difficile, le si impedisce con artifici di restare sgombra e pulita come prima, di attirare a piú ampi percorsi. Si dovranno, perciò, addestrare degli uomini, i veri e propri fabbri della nostra fortuna, a darsi da fare, senza però perdere se stessi. Uomini che si occupano del proprio con volontà e

discernimento comuni a tal punto che il « proprio » non è piú qualcosa di puramente personale, d'eccessivamente privato. Allora tanto la battaglia quanto il soccorso stanno a cuore in misura talmente persuasiva, che non sussistono piú né angusto parere personale né vuoto eguagliamento. Il soccorso liberatorio è, fra l'altro, capace di far sorridere.

« Rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, asservito, abbandonato e spregevole »

Che cosa hanno portato alla bandiera rossa coloro, che, per cosí dire, non ne avevano bisogno? Forse il sentimento che, nella misura in cui è presente, contrae spasmodicamente il cuore di tanti di fronte alla miseria. Forse la coscienza morale [*Gewissen*], che si fa strada segretamente, a causa di tale miseria, in alcuni appartenenti alla classe dominante, mentre gli operosi affaristi s'ingozzano indisturbatamente del profitto. Forse anche il desiderio di sapere ha contribuito a far sì che con l'ascia dell'analisi scientifica venga tagliato il ramo sul quale fino allora sono stati seduti un giovanotto o una ragazza di buona famiglia e avvenire. È certo che una tale specie di conoscenza, la si raggiunge difficilmente se non si possiede una precedente tendenza morale a raggiungerla. E, quel che piú conta, non si trae nessuna conclusione operativa, rivoluzionaria da quel che si è conosciuto, se lo si è raggiunto e si continua a possederlo in modo esclusivamente contemplativo. Sombart, per esempio, ebbe a dire che qualora gli si chiedesse se egli fosse o no socialista, egli cadrebbe in un grande imbarazzo. La domanda, infatti, sarebbe del tutto ambigua: potrebbe riguardare ciò che è soggettivamente desiderabile o invece l'oggettivamente inevitabile del socialismo. Nel secondo caso, in base alle sue vedute scientifiche, Sombart sarebbe purtroppo socialista, mentre nel primo, se lo s'interrogasse circa il suo atteggiamento, egli sarebbe assolutamente e borghesemente antirosso: *quod erat demonstrandum*, e Sombart l'ha dimostrato ampiamente. Ma d'altro lato nemmeno il sentimento di cui si è detto, anzi nemmeno la coscienza e l'atteggiamento messi assieme, sono sufficienti in tutti i casi a far sí che i ben nati tra-

discano la loro classe. Lo stesso Marx, in una circolare, si rivolta contro un certo Kriege che aveva dichiarato guerra alla miseria per pure ragioni di cuore, cioè in modo simile a quello di un benefattore che vede le cose esclusivamente dall'alto in basso. E non meno si rivolta contro ciò che ha istigato Kriege in questo punto, e cioè contro quel « rugiadoso sentimento d'amore soffocante », che Marx riscontra non solo nei « socialisti tedeschi » ma anche in alcuni squarci « umanistici » di Ludwig Feuerbach. E infatti lo stesso Feuerbach non ha avuto niente a che spartire col movimento socialista, anzi nemmeno con la rivoluzione del 1848, anche se in vecchiaia darà la sua adesione al Partito dei lavoratori. Occorre, quindi, per lo meno una *cooperazione* di sentimento, coscienza morale e soprattutto conoscenza, perché la coscienza [*Bewusstsein*] socialista risalti contro il proprio essere sociale fino ad allora posseduto. Con l'effetto significativo e contrastante di non far piú corrispondere la coscienza ad un essere sociale che è stato proprio cosí a lungo, sicché poi a tratti emerge quello stato di cose che il *Manifesto del partito comunista* descrive e disvela come *oggettivo* e non solo *psicologico*: « Infine, nei periodi in cui la lotta di classe si avvicina al momento decisivo, il processo di dissolvimento in seno alla classe dominante, in seno a tutta la vecchia società, assume un carattere cosí violento, cosí aspro, che una piccola parte della classe dominante si stacca da essa per unirsi alla classe rivoluzionaria, a quella classe che ha l'avvenire nelle sue mani »[2]. A dire il vero, con questa minacciosa apostasia della migliore intelligenza giovanile dalla propria classe, con la particolare efficacia che ha quel suo sguardo fissato sui ruderi, sul futuro e sull'umanità, si accresce per contro il movimento di coloro che s'incaricano della difesa. Il piú forte di tali movimenti fu il fascismo, ma obnubilamenti ancora piú sottili si riscontrano assai prima di esso, obnubilamenti che poi gli si avvolgeranno attorno qua e là e rispunteranno nelle sue postume efflorescenze.

[2] Marx-Engels, *Manifesto del partito comunista*, Torino, Einaudi, 1967, p. 113.

Tutti hanno lo scopo di stroncare reazionariamente le spinte alla professione di socialismo; e dato che Marx non lo si può mettere in quarantena, lo si deve sminuire e addirittura, *incredibile dictu*, scinderlo dalla rivoluzione. Ne si fa quasi una specie di parente decaduto di Kierkegaard od anche di Pascal; degno d'esser considerato non piú come quel « ribelle dell'economia » che egli era, ma piuttosto come un placido solitario. Perfettamente coerente a tutto questo ed allo schermo che egli pone di fronte alla bandiera rossa, un certo esistenzialista di nome Knittermeyer, è arrivato a dichiarare che non « si renderebbe giustizia » a Marx « se se ne valutasse la portata alla semplice stregua di quanto oggi si mette in mostra come ideologia comunista ». E lo stesso Heidegger, in quel *locus a non lucendo* che s'intitola *Brief über den Humanismus*, almeno in tempi di denazificazione, poté accarezzare, con assoluta aria di superiorità, un Marx svirilito o, se si vuole, decapitato, ma, o forse proprio per questo, tanto piú pacioccone. Eppure da ciò risulta che l'affinità di sensibilità, di coscienza morale e d'oggettivo giudizio ad un tempo, quell'affinità grazie a cui cosí spesso l'intelligenza piegò a sinistra, rende Marx irrovesciabile. Vale a dire che il Marx non falsato presenta all'intelligenza rossa che batte la sua vita un ideale assolutamente sicuro: l'*umanità che si comprende nell'operare.*

In lui questa si presenta, ben presto e visibilmente, come uno sforzo personale, immune da ogni tenerezza. E ciò non solo perché quel grande esagitato si sente uomo egli stesso, ma anche perché gli altri che sono ugualmente uomini, nella stragrande maggioranza, sono trattati come cani. Quelli che cosí li trattano, pertanto, non sono circondati affatto da pietà; al contrario: tollerarli sarebbe comportarsi in maniera disumana con gli umiliati e gli offesi. Siamo ben lontani da quella « bontà inventata di sana pianta » che Münzer rinfacciava a Lutero, cosí tenero coi signori nel condannare ogni violenza di cui non fossero autori essi medesimi. Altrettanto lontani siamo da quella spuria sorta di paciosità che, secondo Marx, è stata ed è come una gelatina di perdono indiscriminatamente sparsa dappertutto, e che ha

lo scopo di evitare che si prendano decisioni ben gravose per una classe di signori parzialmente sconfitta nel 1918 e poi solo nel 1945. Marx, invece, ha a cuore una umanità non generica né astratta, bensí *indirizzata*, una umanità che si rivolge a coloro che solo di essa hanno bisogno. E, come aveva già fatto Münzer, anche Marx mette mano alla sferza con cui Gesú aveva fustigato e scacciato dal tempio i cambiavalute. Proprio perché concreta, la sua umanità ha una fisionomia, oltre tutto, assolutamente irritata; vale a dire che, a seconda del lato a cui si volge, essa si fa collera o appello, appello che cerca, trova, comunica qualcosa che sia di oggettiva salvezza. Anche nella miseria, pertanto, Marx vede non solo la miseria, come avevano fatto tutti gli astratti misericordiosi e facevano ancora gli astratti utopisti: quel che indigna, nella miseria, diventa ora davvero una cosa sola, cioè forza attiva dell'indignazione contro quel che causa la miseria stessa. Cosí questa, non appena acclara le sue cause, si trasforma in una leva rivoluzionaria. E l'umanità di Marx, che si rivolgeva al piú piccolo dei suoi fratelli, si dimostra proprio nel comprendere dalla fondamenta la piccolezza, l'originata nullità della maggior parte dei suoi fratelli, per poterla cosí rimuovere dalla fondamenta. Il punto zero dell'estrema estraneazione, quale è rappresentato dal proletariato, finisce col diventare luogo di capovolgimento dialettico; proprio nel nulla di questo punto zero Marx insegna a cercare il nostro tutto. Estraneazione, dunque, disumanizzazione, reificazione, quella mercificazione d'ogni uomo e d'ogni cosa addotta in misura crescente dal capitalismo: questo è per Marx il vecchio nemico che, nel capitalismo, ha finito col riportare una vittoria mai vista prima, una vittoria che si chiama « capitalismo ». E' proprio l'umanità stessa il nemico innato della disumanizzazione; proprio in quanto il marxismo non è assolutamente altro che lotta contro la disumanizzazione culminante nel capitalismo, lotta fino alla completa abolizione, ne risulta anche *e contrario* che, nella sua spinta di lotta di classe, nei suoi contenuti di finalità, il marxismo genuino non è niente altro che promozione e incremento d'umanità. Quel che piú conta, è che tutti

gli offuscamenti e sviamenti, che si hanno strada facendo, solo all'interno del marxismo possono essere realmente criticati ed anzi eliminati, ché esso solo è ancora l'erede di quanto fu inteso per « umano » dalla borghesia di un tempo, quella rivoluzionaria. Ed esso solo si è fatto avanti col riconoscere che la società di classe, in sommo grado la capitalistica, è la causa d'ogni autoestraneazione, e che la si può eliminare alla radice. E lo fa invero in tal modo che a misura di come si rafforza la capacità eliminativa del proletariato, l'umanità marxista è in grado di tracciare cerchi sempre piú ampi, fino ad andare al di là di coloro che sono radicalmente sfruttati, fino a raggiungere *tutti coloro che nel capitalismo soffrono una pena comune.* La straordinaria potenzialità umanistica della rivoluzione sociale finisce col togliere dall'intero genere umano la copertura dell'autoestraneazione. Ma lo fa solo e precisamente dichiarando « guerra ai palazzi e pace alle capanne », secondo il motto di quel gran democratico che fu Georg Büchner, lo fa solo con la tagliente filantropia che risulta da questa frase di Marx: « La critica della religione porta alla dottrina secondo la quale l'uomo è, per l'uomo, l'essere supremo; dunque essa perviene all'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, asservito, abbandonato e spregevole »[3]. E, contrariamente a quanto pretendono certi dimezzatori di Marx, è certo che questo « imperativo categorico » materiale non è limitato agli scritti del *giovane Marx.* Niente di quell'imperativo viene respinto allorché Marx trasferisce nella concezione materialistica della storia quel che prima aveva chiamato « umanesimo reale ». Già nel 1845 la VI delle undici *Tesi su Feuerbach* stabilisce, come è noto, quanto segue: « Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali »[4]. Ancor prima, nel 1844, si leggono nella premessa alla *Sacra famiglia* queste

[3] Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Opere scelte*, cit., p. 65.
[4] Marx, *Tesi su Feuerbach*, in *Opere scelte*, cit., p. 189 [*N. d. T.*].

righe, che confermano la concezione indiscutibilmente materialistica dello stesso « umanistico »: « L'umanesimo positivo non ha in Germania nemico piú pericoloso dello spiritualismo o dell'idealismo speculativo, che pone al posto dell'uomo reale individuale l'"autocoscienza" o lo "spirito" »[5]. È vero che negli scritti posteriori di Marx il termine « estraneazione », e cioè quel che fa da sfondo negativo all'umano, passa un po' in seconda linea; ma solo in quanto termine e non già come realtà giudicata dall'umano. Nelle posteriori analisi della giornata lavorativa del proletario e di tutto il restante « insieme dei rapporti sociali », quali si sono venuti a creare per il proletariato, l'umano resta senz'altro come metro di giudizio, di condanna. Per i molti esempi a disposizione, valga questo, particolarmente tardo e non meno convincente: « Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria »[6]. È l'« esplodere della ricchezza dell'umana natura », che sboccia sul terreno della necessità signoreggiata: ecco che l'« umanesimo reale », indubbiamente, non passa in seconda linea, ma al contrario viene *messo in piedi* proprio come reale e non formale. L'umanità trova posto in una democrazia resa realmente possibile; questa, infatti, rappresenta il primo domicilio di quanto è umano. Quest'ultimo, dunque, è assolutamente dominante anche come scopo remoto delle tendenze sociali, qui senz'altro dominanti. Il marxismo, rettamente vissuto, possibilmente libero e sgravato del suo cattivo vicino, è, fin dall'inizio, *humanity in action*, fisionomia umana che si attua. Esso cerca, batte, segue l'unica via oggettivamente autentica per farlo; perciò il suo futuro è nel contempo inevitabile e familiare.

[5] Marx-Engels, *La sacra famiglia*, Roma, Rinascita, 1954, p. 9 [*N. d. T.*].
[6] Marx, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1970[7], libro III[3], p. 231.

Secolarizzazione e capacità di mettere in piedi.

Quanto v'è di umano deve esser recato in un'atmosfera fresca e penetrante. Vada, perciò, ed esca dalle maniere puramente interiori, predicate abbastanza a lungo e abbastanza invano. Ma capita a volte di sentir dire, sebbene in luoghi piú che sospetti, che si tratterebbe non di uscire, bensí d'uno *sprofondare*. Quel che viene messo in piedi va, per cosí dire, dalla brenna all'asino, e poi al pedone plebeo. Fu portato irrispettosamente via da un'area consacrata e « mondanizzato ». Recentemente, per via del suo presentarsi storicamente, viene chiamato anche *secolarizzare*, sebbene in senso leggermente svalutativo. Lo Stato, dunque, ha trasformato in mondani territori, beni e diritti spirituali[7], in Germania, nel 1648, piú completamente nel 1803; in Francia, nel 1789 e definitivamente nel 1906. La secolarizzazione è ben diventata qualcosa di svalutativo allorché una certa mentalità reazionaria ha preso a riferirla a Marx, poiché egli in vari modi l'ha messa in piedi. Nonostante che questi ultimi camminino, una secolarizzazione siffatta non avrà niente della *second hand*, come dicono gli americani, che debbono ben intendersene. Quella dell'uomo deve essere una vita pressoché o assolutamente beata: non era cosí, e nel senso piú elevato, piú eminente, già prima di Marx, e non è stato forse Marx ad estenuarne la certezza? Della vita beata non si è fatta una vita semplicemente felice, e felice solo nel senso dei beni materiali? Dunque, si chiedono i bancari delle idee, Marx non ha piuttosto svenduto valori alti a prezzi eccessivamente ribassati, accessibili ad ogni borsa, ed anche il ricavato è in proporzione? Un simile dilapidatore, che fa liquidazioni del genere, va considerato attentamente come chi facilita le cose, dal perito commerciale, diremmo quasi dal perito commerciale della pace, e non piú solo sul posto. Il vero

[7] *Geistlich*, significa tanto « spirituali » che « ecclesiastici ». In questo caso si allude soprattutto alla secolarizzazione dei beni ecclesiastici dopo la pace di Westfalia (1648) e dopo la pace di Lunéville (trasformazione dei principati ecclesiastici di Colonia, Treviri e Magonza in Stati laici) [*N. d. T.*].

amatore, il vero compratore dell'uomo e della salvezza dell'uomo, invece, risale alle reali fonti d'acquisto, e le trova là dove sembra che le canzoni politiche non abbiano ancora niente da intonare, o meglio da stonare. Cosí ci si scrolla Marx nobilmente di dosso, e tuttavia con lo sguardo rivolto ad un'aurora, una palingenesi. Solo che questa aurora si è accesa in un passato il piú lontano possibile, e la palingenesi sta al di là dei sacri incensi, invece che nella cosiddetta tarda epoca infruttuosa di oggi. Allora lo stesso Marx dovrà apparire come decadente in tutto e per tutto, diventerà un promotore di civiltà in senso corrente. Come un tempo, in base a certe vedute reazionarie, si distinguevano i poeti dagli scrittori, giacché questi ultimi erano considerati plebei rispetto a quelli, cosí anche il Marx secolarizzante viene considerato roba da trivio. Tutto questo, perché l'uomo, e quanto in piú modi gli è grandemente affine, sono stati messi in piedi.

Questo sminuire il proprio tempo è largamente diffuso e, certo, non è solo di marca borghese. Né è un'operazione limitata al solo Marx, quella di rimpicciolire con specialissimo piacere gli eroi. Anche la stanchezza d'una classe in declino porta quest'ultima a fidarsi sempre meno delle sue forze; lo slogan piú riassuntivo di tutto questo, lo diede, una volta, Spengler. Quella attuale è « epoca tardiva » e nient'altro, sterile « stare svegli » invece dell'« anima portatrice di civiltà » che una volta è stata giovane. In Toynbee similmente tutto questo procede quasi in blocco, presentando anche la « democrazia e la scienza », che gli sono proprie, come secolarizzate. Per cui anche esse non sono altro che « una ripetizione, quasi priva di significato, di qualcosa che i Greci e i Romani fecero prima di noi e fecero supremamente bene »[8]. Tuttavia ogni ripresa del proprio valore, anche se storicamente borghesizzato, non soddisferebbe all'incombenza storica che le compete se venisse meno e al passato liberale e, soprattutto, alla vocazione del nostro tempo al *futuro.* Quale conforto, se anche il marxismo, anzi proprio il marxismo, già sul pia-

[8] A. J. Toynbee, *Civiltà al paragone*, Milano, Bompiani, 1949, p. 333.

no puramente cronologico, non può essere, dato il suo valore di posizione nel generale autunno della civiltà, niente di notevole, niente che sia apportatore di futuro. E quale pensiero scoraggiante, sarebbe questo, per una gioventú con propensioni o inclinazioni socialiste. Marx è inesistente non solo se è « il piú profondo secolo diciannovesimo », come dicevano i nazisti, ma anche se fosse ed esprimesse il ventesimo, posto che avesse in sé soltanto passato, non futuro. E per l'appunto, la faccenda dell'assassinio antiquario[9] di Marx non per questo è già liquidata; infatti la squalifica del proprio tempo sarebbe senz'altro incompleta senza l'idolatria delle notti magiche d'un tempo, al chiaro di luna. L'« insurrezione delle masse », il « dominio degli inferiori », lo « schiamazzo dei plebei » alla fine di tutti i concerti della *Kultur*[10], non avrebbero fatto una figura cosí meschina, se la loro stessa musica – nel momento in cui le garbava risuonare – non fosse passata per semplice *derivato di tempi migliori*, di tempi intellettuali, idealistici, speculativi. Senza questo « la » preso dal passato, l'imbellettamento non sarebbe stato perfetto, la faccenda della secolarizzazione non sarebbe stata totalmente micidiale, cosí come era nell'interesse del capitalismo. Nell'epilogo aggiunto alla seconda edizione del *Capitale*, con una frase famosa, Marx per primo ebbe a caratterizzare la messa in piedi di un qualcosa di passato, proprio in riferimento alla dialettica hegeliana, che a suo vedere poggiava sulla testa: « Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico »[11]. Certo, se, insieme all'albero genealogico marxista, non meno famoso nell'ambito della filosofia classica tedesca, ciò viene inteso non come un « trarre in salvo da questa parte », bensí quasi come un retrocedere, cioè un

[9] Allusione alla disciplina « antiquaria », all'erudizione concernente l'antichità classica. L'antiquaria è poi confluita nella filologia classica [*N. d. T.*].

[10] *Kultur*, si intende come « barbarie stilizzata » dei popoli germanici in opposizione alla decadente *Zivilisation* degli altri popoli europei [*N. d. T.*].

[11] *Il Capitale*, cit., *Poscritto alla seconda edizione*, libro I [1], p. 28 [*N. d. T.*].

risalire ad una presunta origine classica unica, ecco che allora abbiamo le « revisioni », una volta frequenti, di Marx, per mezzo di un Kant marburghese od anche (in misura significativamente piú debole) di un Hegel neohegeliano. Nondimeno il marxismo non viene qui interpretato irrazionalisticamente, bensí proprio idealizzato, vale a dire che, senza riguardo alle sue fonti piú peculiari, proletario-rivoluzionarie, viene estenuato e ridotto a una dottrina per lo meno ancora razionale, anche se decisamente non materialistica. Ma ecco che nella tarda borghesia, soprattutto tedesca, si manifestò in misura crescente la diffusione dell'irrazionalismo; grazie ad essa si poté procedere alla denigrazione di Marx, contrapponendo originali assolutamente mitici a presunte scimmiottature. Di conseguenza, in luogo della kantianizzazione od anche dell'hegelianizzazione che di Marx si faceva un tempo, subentrò un radicale tentativo d'annientamento con una specie di denuncia di plagio. Fiorisce così una sorta davvero ineffabile di feticismo delle fonti, per cui da Marx si risale a Gioacchino da Fiore o ad Agostino o addirittura, infine, alle mitiche attese di salvezza della protostoria. Passi ancora quel grande eretico e sognatore del futuro che fu Gioacchino da Fiore, sebbene non fosse altro che una specie di Isaia del secolo tredicesimo; ma ciò che si ha di mira, è quel caso serio che si chiama Marx; lo si arresta e lo si smaschera come *soi disant* ladro sacrilego. Tutto questo, solo allorché si ha un *decrescendo* della secolarizzazione, e d'una secolarizzazione che sente il puzzo di carogne della rivoluzione. Dopo di che, l'umanità non è niente altro che il trivializzato Figlio dell'Uomo, la solidarietà proletaria è solo una scadente riedizione del comunismo caritativo dei primi cristiani, il regno della libertà equivale esclusivamente al Regno dei Figli di Dio, e tutto questo al livello del piú scadente pseudo-illuminismo ateo. Sono, secondo la significativa espressione di Whitehead, le *Adventures of Ideas*, laddove le idee non valgono piú un fico secco, ma possono ben servire a guadagnarselo, purché la smettano di essere spirituali. Significativa a questo proposito è quella specie di ricerca genealogica condotta da Löwith sulla nonna nella

mitologia; per lo meno con il suo fine secondario di rappresentare il nipote come uno che manda in rovina gli antichi beni del tempio nel duplice senso della parola. Lo sfruttamento qui è « preistoria » ovvero, in termini biblici, il « peccato originale di questo eone ». Il materialismo storico qui è nel suo insieme « storia della salvezza nel linguaggio dell'economia politica » e « la fede comunista » è « una pseudomorfosi del messianismo ebraico-cristiano »[12]. In un marxismo battezzato in tale misura, totalmente smascherato come plagio, liquidato magicamente, non arreca scandalo, né meraviglia che si possa affermare: « Paragonata a quella di Marx, la filosofia di Hegel è realistica »[13]. Cose del genere vengono fuori allorché la capacità di mettere in piedi, di salvare il nucleo razionale, appare esclusivamente come secolarizzazione. E come una secolarizzazione che comunque non rallegra affatto seguaci e dimostratori dei principati ecclesiastici. Dopo tutto questo, risulterà che una società senza padrone né servo è quel che per tanto tempo si è cercato invano sotto il nome di « umanizzazione » Ed è proprio quello che per tanto tempo fu intralciato o impedito dalla società di classi, insieme alla sostanza della speranza, che finalmente si va formando.

Un buon contenuto non diventa affatto piú debole per essere stato rettificato. Coloro i quali, invece, non sono altro che rimasticatori, hanno davanti a sé sempre piú insipido quello che una volta era il cibo migliore o, se non altro, piú nuovo. Al loro numero appartengono indubbiamente quei tipi che rinfacciano ai giganti d'aver avuto genitori d'una certa statura. C'è da meravigliarsi che non rinfaccino ai piloti d'esser degli epigoni, dato che già Elia avrebbe volato in cielo, ed anzi sarebbe andato piú lontano di loro. Quanto ai secolarizzatori, invece, essi sono realmente degli epigoni, e lo sono, per cosí dire, nel senso piú genuino, giacché tutto quello che scrivono, lo tirano fuori dal romanticismo semireazionario o totalmente reazionario. Ad uomini come Creuzer o addirittura Wel-

[12] K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Milano, Comunità, 1963, pp. 76 ss.
[13] *Ibidem*, p. 83.

cker, allora, la mitologia apparve totalmente come l'origine prima d'ogni scienza, quasi come una chiaroveggenza anteriore alla luce del cervello. Essa doveva essere stata senz'altro l'irraggiunta totalità d'un sapere immemorabile, e tutto quello che piú tardi ci dice qualcosa (cosí, ad esempio, la dottrina platonica delle idee) non ne sarebbe che un'eco, una eco, appunto, secolarizzata. Per contro Marx ebbe a scrivere a Ruge, nel 1843: « Apparirà chiaro... come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa della quale non ha che da possedere la coscienza per possederla realmente. Apparirà chiaro come non si tratti di tirare una linea retta tra passato e futuro, bensí di *realizzare* i pensieri del passato »[14]. Alla maniera dei secolarizzatori, una frase del genere sarebbe secolarizzata anche essa dall'originale romantico, mentre in realtà, com'è ovvio, rappresenta essa medesima un originale in persona. Rappresenta, cioè, un luogo *assolutamente e pienamente nuovo* proprio rispetto al passato, o meglio, come dice Marx: rispetto all'« analizzare la coscienza mitica, oscura a sé medesima » nel passato, e non certo ad un'astratta rottura da esso. *Un buon contenuto, dunque, non diventa piú debole per il fatto d'essere stato rettificato e, ancora piú ovviamente, non è secolarizzato per il fatto di essere realizzato col venir messo in piedi.* Qui è superfluo sottolineare la perfetta novità che Marx, con il mandato proletario-rivoluzionario che aveva dietro di sé, doveva trovare soprattutto per dare compimento alle buone idee del passato. Quel nuovo che apre nuove strade nella conoscenza del plus-valore, nella concezione economico-dialettica della storia, nel rapporto teoria-prassi: se i secolarizzatori non lo vogliono capire, non lo vogliono in forza dei loro interessi borghesi, non lo possono per la loro ignoranza, ciò ci dice qualcosa semplicemente sulla loro mentalità restaurazionistica, ma niente affatto sul marxismo. E questa arretratezza riguarda ancor meno il nuovo umanesimo, il nuovo attivismo, la nuova trasformazione del mondo, il

[14] *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, cit., pp. 40-41 [*N. d. T.*].

sogno in avanti che viene messo a punto nel marxismo perennemente aperto. Qui non abbiamo a che fare con alcun mito *ci-devant*, che sia spuntato ed appassito, ma che pure si concede una fioritura e pretende di tornare sempre come luce. Si getti uno sguardo, per restare ancora al di fuori del « mettere in piedi » marxistico, alla *moralità*. Si è fatta piú angusta per il fatto di non attuarsi piú in vista d'una ricompensa ultraterrena, ovvero, al contrario, è diventata piú pura? Si guardi allo *stesso cristianesimo*: si è forse rilassato, ad opera di Thomas Münzer, per il fatto di non esser piú preso in senso quietistico, e nemmeno piú nel senso veniale-ultraterreno del « gozzovigliare mettendo sul conto di Cristo »? Non è, al contrario, diventato piú genuino? Non se ne è avuta piuttosto una reale espansione col suo coinvolgersi nell'attività, nella storia temporale dell'aldiqua, nella rivoluzione e in quell'altra « incarnazione di Cristo » che agli Anabattisti, come prima agli Hussiti, apparve come mistica democrazia? Si guardi alla *storia della scienza*: presso i Greci quest'ultima nasce comunque in rottura col mito, anche se poi questo così spesso verrà riagganciato, non sempre con lo stesso peso, nella dilucidazione del concetto. Filosofia e scienza si sono impoverite o, al contrario, non si sono forse accresciute del mai visto, del mai pensato, allorché Socrate volle portarle dal cielo sulla terra, mentre l'*Anankê* di Democrito non aveva affatto secolarizzato la mitica *Moira*, la dea del destino? O allorché Aristotele, nell'ontologico binomio di concetti « *dynamis-entelechia* », *materia-forma*, aggiunge alle mitiche ipostasi uomo-donna (a parte l'applicazione smitizzante) qualcosa d'assolutamente nuovo, qualcosa di responsabile, qualcosa di sostenibile « in verità »? Certo, si dà un autentico *intendere* nei veli mitici o mistici, un intendere che nell'umanesimo [*Menschlichkeit*], nella dialettica (ne esisteva già una nel mito cinese) vuol essere rivolto assolutamente ad una luce che si leverà nel futuro; e questo, soprattutto nei lampi messianici che irrompono nel mito. E proprio chi è amico dell'illuminismo autentico sarà l'ultimo a negare il suo stupore profondo e grato e avido di sapere, di fronte a simili vaticini. Ma un inten-

dere rettificante, accrescente, illuminante il mondo con il mondo stesso, sorge sempre e soltanto nel luogo scientificamente conquistato della coscienza, un luogo che certo è ancora abitato. Non può piú sorgere né esser compreso in una società in cui, come riferiva Eduard Spranger, non sussistono altro che due filosofie: quella della disperazione che dà tutto per perduto, e quella della ragnatela, che vuol trarre sillogismi clericali dalle nozioni della sapienza medioevale-scolastica, che ci siamo lasciati da tempi remotissimi dietro le spalle. Solo il marxismo creativo è nostro tempo, appreso in pensieri, come tempo che insieme crea, eredita e realizza. Un tempo in cui anche l'« umanità » non resta piú nel cuore o in incoraggiamenti ideali (senza che vi spenda un solo centesimo). In cui la terra possa trovare un posto reale nell'idea di rifare il mondo, senza che questa idea resti un'immagine mitica, in cui s'immedesimi la « bontà inventata » dell'odierno ruminamento verbale del mito. Né si vede come sia possibile altrimenti realizzare quanto si è individuato come giusto, come sia possibile attuarlo in una tendenza intesa marxisticamente, in misura della possibilità reale e delle sue prospettive. Questa prassi è meno d'ogni altra secolarizzazione dell'altezza, allorché abolisce ogni « sopra » in cui non figura l'uomo. *Ma sia pure, si prenda la secolarizzazione in un nuovo senso specifico, in un senso solamente marxistico, nella misura in cui esso corrisponde alla teoria-prassi.* Avviene allora, per ottima ironia delle cose, che si salva perfino la parola resa cosí insidiosa, la parola cosí degradante, e si salva in un modo a cui erano ben lungi dal pensare i piú superficiali dei suoi spregiatori. Vale a dire che, essendosi, tutti i grandi pensatori prima di Marx, accontentati essenzialmente d'una libresca filosofizzazione del mondo, ora comincia, realmente, *suo modo*, all'orizzonte dell'umanesimo marxista, una mondanizzazione della filosofia. In modo tale che questa viene messa davvero e integralmente in piedi, mostrandosi cosí tanto chiamata quanto destinata al rifacimento del pianeta Terra. Ma tutto questo, senza nulla detrarre al pensiero veramente grande del passato, anzi con atteggiamento pensieroso e pro-

prio perciò non inoperoso. « O vien, siccome viene dalla nuvola il raggio, / dal pensiero l'azione? Fatti or son vivi i libri? »[15] suona la marxiana domanda che si pone Hölderlin nella poesia *An die Deutschen*. Quel che in tal modo emerge come compito netto e deciso, è ben lungi dal lasciar andare delusa la speranza concepita.

Sogno in avanti, sobrietà, entusiasmo e loro unità.

Un sogno non può star fermo; non fa bene. Ma se è un sogno in avanti, il fatto che vi si agita fa un effetto ben altrimenti consumante. Anche quel tanto di smorto, di debilitante che può prestarsi alla semplice nostalgia, viene allora a cadere; la nostalgia si fa piuttosto desiderio ed indica quel che esso può realmente. Da quando si richiede agli uomini di fare il passo secondo la gamba, essi hanno imparato a farlo, ma sono i loro desideri e sogni che non obbediscono. In ciò tutti gli uomini sono per il futuro, vanno oltre quella che per loro è diventata la vita. Essendo scontenti, si ritengono meritevoli d'una vita migliore, anche se dipinta come banale ed egoistica, percepiscono l'inadeguato come *limite* e non come abitudine. In quanto perfino il piú privato e ignorante *wishful thinking* è preferibile all'inconscio mettersi in fila, giacché quello è suscettibile di ricevere una forma. È capace di coscienza rivoluzionaria, può salire sul carro della storia, senza che perciò si debba lasciare a terra quel che di buono è nei sogni. Tutt'al contrario, il carro non è così angusto come immaginano o trovano adeguato a sé tempi aridi, miseri o inconsapevoli. Il progresso sociale pretende, sí, e talvolta in maniera cruda, che si buttino via pregiudizi, falsa coscienza, superstizioni o si sbarri loro il passo, ma proprio

[15] « Oder kommt, wie der Strahl aus dem Gewolke kommt, / Aus Gedanken die Tat? Leben die Bücher bald? »; variante del testo più comune: « Aber kommt, wie der Strahl aus dem Gewölke kommt, / Aus Gedanken vielleicht, geistig und reif die Tat? » [Ma vien forse, siccome vien da nuvole il raggio, / dal pensier, spirituale e matura, l'azione?]. Cfr. F. Hölderlin, *Gedichte nach 1800*, in *Sämtliche Werke*, Grosse Stuttgarter Ausgabe, a cura di F. Beissner, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, vol. II, p. 9 [*N. d. T.*].

per questo non pretende affatto che lo si sbarri ai sogni in avanti. L'oggettivamente possibile, a cui il sogno deve attenersi se vuol servire a qualcosa, trattiene in maniera preordinata anch'esso. Il sogno ad occhi aperti d'una vita piena, sogno oggettivamente mediato e proprio perciò non rinunciatario, supera la sua propensione all'autoinganno né piú né meno che la mancanza di sogni. Quest'ultima, legata ad un tenersi a se stessi o ad un realismo, che sembra ancora non esser altro che rassegnazione, è senz'altro la condizione preponderante di molti uomini che pensano, sí, ma poco conoscono, in una società povera di prospettive (e ricca d'imprecisione). Tutti costoro hanno una certa avversione per l'andare in avanti e per il guardare in avanti, anche se in misure diverse e con diverse intensità di timore. Si abusa di un'umiltà per metà greca, di una cautela per metà positivistica, per trasformare il fatto che non si possa vedere cosa c'è appena svoltato l'angolo in una, per cosí dire, parabola antimarxistica: tutto questo, per restarsene in una condizione d'interessata mancanza di sogni. In questo caso perfino l'ingenua verità del fatto di non poter vedere cosa c'è appena girato l'angolo diventa ancora piú insipida, non appena entra in funzione uno specchio, e soprattutto: si può benissimo discutere di quel che c'è dietro l'angolo, si può venire a sapere da certe tendenze quale delle curve piú vicine intendano imboccare, e si può favorire attivamente quella svolta dialettica, giacché la ragione possiede davvero un senso acustico di ciò che è importante, un senso il quale fa sì che essa arrivi subito a dire la sua parola su quanto ha ascoltato. Ma la mancanza di sogni, come destino, ha capacità inibitorie ancora piú ampie, in quanto l'angolo, o piuttosto quel che di spiacevolmente già operante, non borghese, gli sta dietro, si presenta senz'altro come escatologico, e conseguentemente l'umiltà greca si mette sulle difese contro la saccenteria cristiana. O piuttosto, non contro questa, se per essa intendiamo la voce che viene da Patmos, ma solo contro l'escatologia, come quella a cui, anche qui, il marxismo è stato consegnato. Come se fosse un ultramondo pieno di estasi assurde, e non questo stesso mondo visto ben ur-

gentemente nella penetrante analisi delle forze che lo muovono, nella dominante anticipazione dei suoi possibili buoni frutti. Orbene, considerate le scomode diagnosi e previsioni che essa comanda, è proprio questa urgenza che può apparire non solo invadente, ma penetrante nel vero senso della parola; proprio allorché la ricchezza d'imprecisione ed anche un'altra ricchezza, quella di esteriore luccichio evidentemente macabro, coprono il vuoto della propria sera e la pienezza d'un altro mattino che, come sempre, è un'aurora impietosa. La mancanza di sogni in avanti, dunque, è una difesa che, per cosí dire, ha parvenze filosofiche, ma in realtà è ben poco filosofica: senza attesa alcuna delle cose che devono venire. In questo volontario-involontario scetticismo, invece della speranza si annida la paura, invece della comprensione del futuro, inteso, secondo la parola di Leibniz, come un'accresciuta dimensione del presente, un ante-finale; e ciò, fino al momento di andarsene, o addirittura di naufragare con lo sguardo voltato dall'altra parte. Specialmente la paura, dice Sartre, è uno stato che annulla gli uomini; se ciò è vero, vale il vivificante contrario per la speranza intesa in senso soggettivo e, piú che mai, oggettivo. E quand'anche poco importi se venga a costare piú o meno costruire dei meri castelli in aria, da cui poi risultino i sogni ottativi, sviati e adoperati in modo esclusivamente disonesto, la speranza, con il progetto e il raccordo con il *possibile a scadenza*, è la realtà piú forte e migliore che si dia. Ed anche se la speranza non fa altro che sormontare l'orizzonte, mentre solo la conoscenza del reale tramite la prassi lo sposta in avanti saldamente, è pur sempre essa e soltanto essa che fa conquistare l'incoraggiante e consolante comprensione del mondo, a cui essa conduce, come la piú salda ed insieme la piú tendenzialmente concreta. Non v'è dubbio che la consolazione che dà tale comprensione del mondo va coltivata con la faticosa collaborazione di molti. Sarebbe stato piú facile costruire in un solo giorno Roma che Atene, e la via piú difficile, quella che spesso si fa palmo per palmo, si estende fino alla festa per la copertura del tetto del *regnum humanum*. « Il realismo socialista deve

avere una prospettiva », lo riconosce anche Lukács a proposito di coloro che provocano tendenze deviazionistiche, « altrimenti non sarà socialista »[16]. La ragione non può fiorire senza speranza, la speranza non può parlare senza ragione; l'una e l'altra in unità marxista – altra scienza non ha futuro, altro futuro non ha scienza.

Il camminare eretti, è quello che distingue dalle bestie, e non lo si ha ancora. Anche esso sussiste come desiderio, né piú né meno che quello di vivere senza sfruttamento e senza padroni. Qui soprattutto, tenace quanto necessario, il sogno diurno si librò su quanto era stato fino allora, e non era stato portato a compimento, e si mise alla testa della marcia. E vi si misero, di volta in volta, i ricercatori del camminare eretti, di quel senso monitorio che nei *Fragmenten und Aphorismen* giustamente cosí esprime Ludwig Börne: « Prima che un'epoca s'inauguri e poi continui il suo cammino, si fa precedere sempre da uomini capaci e fidati, che gli traccino i confini del campo. Se si lasciassero andare per la loro strada questi messaggeri, se li si seguisse e li si osservasse, si sentirebbe subito dove i tempi vanno a parare. Ma non lo si fa; quei precursori, li si chiama sobillatori, corruttori, sognatori, e li si reprime con la forza. Eppure i tempi continuano ad avanzare con armi e bagagli, e poiché non trovano nulla di prenotato e ordinato, prendono stanza là dove gli garba, e pigliano e distruggono piú di quanto sia loro necessario e conveniente »[17].

Da Marx in poi, piú che altrove in quei paesi in cui il

[16] Il passo citato può considerarsi una sintesi del seguente passo di Lukács: « Se vogliamo trasferirci di colpo al centro di questa problematica, il meglio ci sembra (come nel confronto di realismo borghese e antirealismo) di cominciare anche qui con l'analisi della prospettiva nel realismo critico e in quello socialista. Che per quest'ultimo la lotta per il socialismo e per la sua realizzazione sia al centro di tutti i problemi di prospettiva, si capisce da sé... ». *Il realismo critico nella società socialista*, in *Il significato attuale del realismo critico*, Torino, Einaudi, 1957, p. 99 [*N. d. T.*].

[17] Ludwig Börne (1786-1837), pseudonimo di Löb Baruch, intellettuale ebreo convertitosi nel 1817 al protestantesimo. Amico di Schleiermacher e nemico ingeneroso di Heine e Goethe, fu uno dei leaders della « Giovane Germania ». [*N. d. T.*].

marxismo diventò potere, le cose sono andate certo altrimenti: il futuro ha avuto alloggio. Ed anche il sogno diurno del *regnum humanum* non è piú nell'aria o in cielo o semplicemente nelle opere d'arte, sicché le strade che vi conducono sono prese solo come vie di fuga e le batte quella rassegnazione per cui il bello fiorisce solo nel canto. Invece, quindi, che alla Notte di Walpurga, in cui « si può vedere, con maraviglia, come Mammona arda dentro il monte »[18], è indubbiamente ad un altro oro che si dà l'occasione di condensarsi dal magma utopico-ideologico esistente finora. Eppure il precoce ha certo ancora di che fiorire, ha ancora la sua funzione, anche se sboccia proprio nella *sobrietà*, invece che nell'esaltazione e nelle nuvole. Nella sobrietà, però, è insito egualmente l'*entusiasmo*, affinché quella non accorci con astratta immediatezza le *prospettive*, invece di attenersi all'orbe della possibilità concreta. Entusiasmo è fantasia in azione, e quell'acido che è la sobrietà deve essere l'ingrediente piú prezioso, invece che il piú comune e a buon mercato. Dalla genuina sobrietà, da quella vissuta marxisticamente, niente è piú lontano del *common sense*, di quel sedicente « sano intendimento umano », che non è poi né tanto sano né tanto umano, e che il piú delle volte è zeppo di pregiudizi piccoloborghesi; ma, d'altro canto, niente le è piú vicino di quel *bon sens* cosí diverso dal *common sense*, quel buon senso che si trova precisamente nell'entusiasmo marxisticamente utilizzato. Il *common sense*, quello tipicamente adialettico, sancisce che gli uomini restano sempre uomini; menando la sua vita nell'Africa Centrale, riterrà assurdo che l'acqua possa presentarsi anche allo stato solido; è quello che ha dichiarato esclusa la possibilità che la Cina sia mai una repubblica; al contrario il *bon sens*, questo segno di bontà, di pienezza, della sobrietà veramente sana, non esclude né preclude alcuna prospettiva, tranne quella che potrebbe condurre a cose senza vantaggio. Ed ecco qualcosa di vera-

[18] W. Goethe, *Faust e Urfaust*, Milano, Feltrinelli, 1965, vol. I, pp. 200-201. I versi originali sono: « Wo man mit Erstauen sieht, / Wie im Berg der Mammon glüht » [*N. d. T.*].

mente caratteristico, per il marxismo quale dichiarato alloggiatore del futuro: esso elimina la congelata antitesi fra sobrietà ed entusiasmo, facendoli confluire in qualcosa di nuovo e facendoveli cooperare all'esatta anticipazione, alla concreta utopia. La sobrietà non c'è affatto per vessare la fantasia, come se l'illuminismo coincidesse con Gottsched o addirittura con Nicolai [19], e l'entusiasmo, inteso precisamente come fantasia in azione, non c'è per metter fuoco, riempiendosi la bocca di assoluto, come se il romanticismo rivoluzionario coincidesse col donchisciottismo. Parimenti, per mettere a punto la lancetta delle ore, occorre girare quella dei minuti, così come, per converso, tutte le luci d'un transatlantico in mare aperto devono poter essere accese da un momento all'altro, e per ciò occorre un minuzioso lavoro rivoluzionario. È dunque egualmente insensato ed estraneo al marxismo tanto stare al di sotto della realtà con niente altro che la sobrietà, quanto starle al di sopra con niente altro che l'entusiasmo; il reale, inteso proprio come quello a cui si tende, viene colto solo grazie alla costante oscillazione dei due aspetti, unificati *in una prospettiva, in uno sguardo esercitato.* Scriveva Lenin per il quarto anniversario della Rivoluzione d'ottobre: « Non direttamente sull'entusiasmo, ma con l'aiuto dell'entusiasmo nato dalla grande rivoluzione, basandovi sullo stimolo personale, sull'interesse personale, sul calcolo economico, prendetevi la pena di costruire dapprima un solido ponte che, in un paese di piccoli contadini, attraverso il capitalismo di Stato, conduca verso il socialismo, altrimenti voi non arriverete al comunismo, altrimenti voi non condurrete decine e decine di milioni di uomini al comunismo » [20]. Ma con questo freddo realismo è e resta strettamente intrecciato quello entusiastico, fatto di cose,

[19] Johann Christian Gottsched (1700-1766) e Friedrich Nicolai (1733-1811), qui considerati esponenti di un piatto illuminismo tedesco [*N. d. T.*].

[20] V. I. Lenin, *Per il quarto anniversario della Rivoluzione* (14 ottobre 1921), in *Opere*, 45 voll., Roma, Editori Riuniti, 1954-1970 vol. XXXIII, p. 44.

che nello scritto sul *Radicalismo di sinistra* Lenin caratterizza come adeguato allo slancio (e non, quindi, alla frenata) verso il reale medesimo: « La storia in generale e la storia delle rivoluzioni in particolare sono sempre piú ricche di contenuto, piú varie, piú multilaterali, piú vive, piú « astute » di quanto immaginino i partiti migliori, le avanguardie piú coscienti delle classi piú avanzate. E la cosa si capisce, perché le migliori avanguardie esprimono lo coscienza, la volontà, le passioni, la fantasia di decine di migliaia di uomini, ma la rivoluzione viene realizzata in un momento di slancio eccezionale e di straordinaria tensione di tutte le facoltà umane, viene realizzata dalla coscienza, dalla volontà, dalle passioni, dalla fantasia di varie decine di milioni di uomini »[21]. E il modello di questo gioco di correnti, della fredda che occorre alla calda, della calda che ha bisogno precisamente della corrente fredda dell'analisi per dimostrare i suoi vari stadi separati gli uni dagli altri, si trova, a ben vedere, nello stesso Marx; in questa empirica profezia (nella quale sembrano quasi messi insieme Antonio e Tasso[22]): « Il diritto non può essere mai piú elevato della configurazione economica e dello sviluppo culturale, da essa condizionato, della società. In una fase piú elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto fra lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza, solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: "Ognuno secondo le sue

[21] V. I. Lenin, *L'« estremismo » malattia infantile del comunismo* (1920), in *Opere*, cit., vol. XXXI, p. 85.

[22] Torquato Tasso e Antonio Montecatino (segretario di stato del Duca d'Este), personaggi del *Tasso* di Goethe, sono incarnazioni antitetiche rispettivamente dell'idealismo assoluto e del realismo [*N. d. T.*].

capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!" »[23]. Solo con una siffatta *analisi* (eventualmente, se lo richiedono le difficoltà delle acque navigabili, anche una *ad pessimum*), solo con una siffatta *prospettiva* (che accompagna l'analisi) è possibile quella confortante intelligenza del mondo che si chiama marxismo e che proprio perciò non è contemplativa, ma è una direttiva all'operare. L'inadeguatezza delle forze produttive, da tempo socializzate, al loro tipo d'appropriazione privato-capitalistica, questa contraddizione di fondo della società capitalistica evoluta, può essere mascherata, sia pure in modo effimero, dalle febbrili congiunture che si hanno fra una crisi e l'altra, e da ciarlatanesche teorie, ma il marxismo, e solo esso, resta tanto il *detective* quanto il liberatore, resta la soluzione sia teoretica sia pratica di questa troppo annosa contraddizione. E solo il marxismo ha predisposto la teoria-prassi d'un mondo migliore, non per obliterare l'attualmente esistente, come succedeva abitualmente nella maggior parte delle utopie sociali astratte, bensí per trasformarlo economico-dialetticamente. Non senza eredità, meno che mai senza quella dell'intenzione primigenia: quella dell'età dell'oro; il marxismo, freddissimo *detective* in tutte le sue *analisi*, prende sul serio la *favola*, sul pratico il *sogno dell'età dell'oro*: il dare e l'avere reali riguardano la reale speranza. Finora non si era nella condizione di poter entrare da vivi in una prospettiva piú perfetta, e non lo è nemmeno chi a quella aderisce, in quanto essa non è ancora fatto compiuto, in quanto la sua attuazione è ancora ben lontana, nell'estraneazione tuttora imperante. Il rapporto fra lo stato d'indigenza e il contenuto infervorante, perfino entusiasmante, della maggior parte degli ideali concepiti in quanto è stato finora, sarà al di sopra della contemplatività, della rassegnazione o, checché ne venga fuori di affine, della religione. Ma se la reale essenza dei contenuti della speranza saprà attecchire sufficientemente nell'esistenza, procurandosi terreno, mani e piedi, il luogo d'inizio, cui non mancheranno

[23] Marx, *Critica al programma di Gotha*, in *Opere scelte*, cit., pp. 961-962.

né *prosa* né *valore di simbolo*, si chiamerà « società senza classi » *usque ad finem*.

Certezza, mondo incompiuto, patria.

Ed ecco che gli si presentò l'intera immagine della vita dell'uomo sulla terra. Gli parve che tutta la vita dell'uomo fosse come una sottile lingua di fuoco, che per breve tempo divampa in un'oscurità interminabile e terrificante, e che tutta la grandezza dell'uomo, la sua tragica dignità, i suoi atti eroici e gloriosi, scaturissero dalla brevità e dall'esiguità di quella fiamma. Sapeva che la sua vita era poca cosa e si sarebbe presto estinta, e che il buio soltanto era immenso ed eterno. E sapeva che sarebbe morto con un sorriso di sfida sulle labbra, e che l'urlo della ribellione sarebbe risuonato con l'ultimo battito del suo cuore nel ventre della notte che tutto sommerge [24].

Il desiderio costruisce e crea il reale, noi soli siamo i giardinieri del misteriosissimo albero che spunterà. L'ardente desiderio di diventare conformi a se stessi trascina anime, è la soluzione satura, a base d'idee, per il perfetto cristallo della realtà rinnovata, è spirito che immagina ciò che non è e lo vuole e lo pensa quindi creativamente, forte come un magnete verso il nostro futuro, verso quello del mondo inteso sempre a giudicare come esso futuro guarda continuamente a noi e riserva a sé soltanto la molle scelta del cattivo e del buono egualmente indecisi. Ne va di noi, e non si sa dove vada; solo noi stessi siamo ancora leva e motore; la vita esteriore e palesata ristagna: ma il nuovo pensiero finalmente irrompe al di fuori, nella piena avventura, nel mondo aperto, incompiuto, ebbro, affinché in tal modo, in questa sua forza, cinta del nostro dolore, del nostro caparbio presentimento, dell'immane possanza della nostra voce d'uomini, dio sia nominato Dio, e non vi sia riposo finché non siano vinte le nostre intime ombre, non sia raggiunto il compimento di quella cupa, fermentante notte intorno alla quale sono costruite ancora tutte le cose, uomini ed opere [25].

Tre, di conseguenza, sono le categorie centrali del processo dialettico: fronte, novum, materia; tutte e tre presuppongono compresa e operosa la più nobile qualità umana: la speranza. *Fronte*, cioè la sezione piú avanzata del tempo, quella in cui si decide il tem-

[24] T. Wolfe, *Non puoi tornare a casa*, Milano, Mondadori, 1962, vol. I, p. 11.

[25] E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918), Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1964, pp. 216-217.

po a venire. *Novum*, cioè la reale possibilità del non ancora conscio, del non ancora avvenuto, con l'accento posto sul novum buono (sul regno della libertà) se viene attivata la tendenza che ad esso porta. *Materia*, cioè non il bruto macigno, bensì — secondo il senso implicito alla definizione aristotelica di materia — tanto l'essente-secondo-possibilità, e quindi ciò che può storicamente venire alla luce di volta in volta, secondo le condizioni, quanto l'essente-in-possibilità, e quindi il reale substrato di possibilità del processo dialettico. Proprio in quanto essere in movimento, la materia è un essere non ancora recato a compimento; essa è il terreno e la sostanza in cui il nostro futuro, come pure il suo proprio, viene portato a compimento. Ne consegue che la filosofia attuale si trova davanti a una gran copia di problemi; per l'Occidente di oggi questi ultimi, per quanto in enorme ritardo, non sono ancora pronti al « superamento ». *Ex oriente lux*: questa antica parola, che ci viene ad un tempo dalla geografia e dal cristianesimo, riceve, da queste vedute, una verità rinverdita, dotata d'una nuova fecondità; dall'Est dell'umanità presente viene la luce. La filosofia tedesca, da Hegel a Marx, è stata la prima a formularla; la filosofia tedesca ha da mantenere fede e valore a questo impegno [26].

Anche se mediato, il desiderare non cede, non rinuncia. Non si fa perdere di vista, quale che sia la misura in cui diventa piú difficile e piú costoso. Non aderisce saldamente al dato, ma trova opportuno, vedendo quanto di visibile è a disposizione, non credergli del tutto. La speranza soggettiva, invece, quella con cui si spera di fatto, è sicura e certa di sé, anche se ciò da essa indicato, vale a dire la speranza oggettiva, quella sui cui contenuti si spera, può nel migliore dei casi essere solo verosimile. La soggettiva è *spes qua speratur*, l'oggettiva è *spes quae speratur*; la prima, la speranza sperante, viene anche e realmente creduta, sicché ha, *suo modo*, fiducia; invece la seconda, la speranza sperata, se avesse ferma fiducia in sé, non sarebbe affatto speranza. Vale a dire che la realtà indicata nella speranza sperante (questa speranza ancora cosí flessibile, e fino all'ultimo attivamente incoraggiante), cioè l'*oggettiva realtà di speranza* nel mondo stesso, non è ancora affatto garantita sicuramente e certamente di sé medesima; altrimenti

[26] E. Bloch, *Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie* (1950), in *Philosophische Aufästze*, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1969, vol. X.

la ferma fiducia della speranza sperante, invece di essere coraggiosa e, come è spesso, schiettamente paradossale, non sarebbe altro che banale. L'autentica speranza sussiste in quanto tale, cioè come mediata storico-tendenzialmente, per niente affatto librata nel vuoto, da cui niente le potrebbe venire, ed in cui perciò potrebbe esser gettata in una qualche avventura. Ma proprio perché la speranza autentica nel mondo procede via mondo ed opera combinata con l'oggettivo processo del mondo, insieme a tale processo è esposta a un rischio, come a *quello del fronte*. E solo se il traguardo legittimamente attendibile e raggiungibile, l'umanizzazione socialista, non viene oscurato dall'insufficiente, non diventa amaramente piú lontano a forza di deviazioni, le leggi oggettivamente valide dello sviluppo dialettico e delle sue remote possibilità potranno far da guida ed esser messe felicemente a frutto. Interamente già decisa in se stessa come speranza sperante, deve essere però ancora decisa la sortita nel campo aperto della storia, come in quello della decisione oggettivo-reale. Questa è la categoria del pericolo o della oggettiva mancanza di garanzie anche della speranza mediata, della *docta spes*; non si dà ancora una asituazionalità immune da titubanze e ad esito scontato. Non se ne dà in senso oscuro, in modo tale che decidibilità, novum, possibilità oggettiva siano estinti e quasi che non si possa ricombattere meglio qualsiasi battaglia perduta. Ma non se ne dà nemmeno in quel senso luminoso, anzi luminosissimo, che contrassegna l'esistenza senza estraneazione, i valori inequivocabilmente recati a maturità e naturalizzati. L'ottimismo, quindi, è giustificato solo se militante, e giammai se scontato; sulla miseria del mondo, l'ottimismo di quest'ultimo tipo ha un effetto non solo puramente iniquo, ma assolutamente stupido. Tanto meno la decisività reale, la migliore di tutte, consiste (chissà come e chissà dove) in un aldilà ipostatizzato; come se l'*ens perfectissimum* di quest'ultimo fosse un superessente, troneggiante *ens realissimum*. Un simile compiuto « dato di fatto » di ordine piú elevato, quale lo tirano in ballo non solo le religioni teistiche, ma anche gli idealismi metafisici, rappresenta piuttosto una mera ipostasi. Tanto piú

trista, tanto piú falsa, in quanto tutti i filosofi esistiti finora, nella misura in cui hanno esplorato tali remote regioni celesti, hanno trattato del loro dio, della loro sostanza, del loro assoluto come se avessero a che fare con un *fixum*, un *definitum*, addirittura un *realissimum* senza pari, ed ogni processo altro non fosse che una pedagogia a o da quel *fixum*. È bensí attendibile un certo modo di *transcendere* ogni cosa e soprattutto la vita umana, un andare al di là del dato, ma è altrettanto attendibile che questo *transcendere*, inteso come concretamente utopico, non implica alcuna trascendenza. Questa sarebbe, di nuovo, un compiuto dato di fatto, un dato-fantasma, e se sicuramente la coscienza dell'utopia concreta non aderisce positivisticamente al fatto di una immediata visibilità, ancor piú sicuramente essa non si volatilizza nelle ipostasi-fatto di una pura *mitologica invisibilità*. In luogo di tutto questo, la filosofia si palesa come una spedizione che si compie con ed in un processo ramificato ad oltranza e inconchiuso, come coraggio nello affrontare quella *mancanza di garanzie, che in senso vero e proprio pone la speranza sul fronte*. Nel porcela non le dà come destino l'inconchiuso, né il mero avvicinamento interminabile alla meta, così come avveniva fisicamente in Tantalo, moralmente in Kant. Il mondo incompiuto, piuttosto, può esser recato a compimento, il processo pendente in esso può esser recato al suo esito, l'incognito della realtà principale, reale e velata in sé stessa, può esser diradato. Certo, non proprio con premature ipostasi o con fisse determinazioni d'essenza che blocchino la strada. Il peculiare ovvero l'essenza non è niente di quanto è compiutamente disponibile, come acqua, aria, fuoco, od anche come l'invisibile idea di « tutto » o qualsiasi altra assolutizzazione o ipostatizzazione di questi reali *fixa*. La peculiarità ovvero l'essenza è quella *che non è ancora, quella che nel nucleo della cosa urge verso se stessa, che attende la sua genesi nella tendenza-latenza del processo*; solo essa medesima è fondata, oggettivo-reale speranza. E il suo nome coincide, in definitiva, con quello dell'« essente-in-possibilità » in senso aristotelico e ben al di là di esso, e quindi con quanto di piú compiuto esista apparentemente: con quello di

materia. Tutto il suo subire, condizionare e divenire sarebbe senz'altro un concetto privo di senso se quanto ha possibilità e capacità di venir fuori fosse già esistente. Questo « non ancora », ovviamente, non è come se tutto quello che poi viene o ancora verrà fuori fosse già esistente rimpicciolito « in potenza », quasi *incapsulato* nell'atomo o nei « differenziali » subatomici della materia. Una tale arretrata concezione del « non ancora » sopprimerebbe o non comprenderebbe il salto dialettico nel nuovo. Altrettanto ovviamente, nella tendenza-latenza dialettica, aperta al novum, del processo materico, non si trova nessuno scopo *preordinato*, e quindi postovi quasi bell'e fatto, come voleva la vecchia teleologia, addirittura guidato mitologicamente dall'alto verso il basso. È chiaro che con questa vecchia teleologia, la quale ricorda anche la « Provvidenza », non viene screditato il genuino problema teleologico, non sono fatte scomparire, per la tangente o dommaticamente, le genuine categorie di scopo, e quindi di fine, e quindi, ulteriormente, di senso. Tanto meno, in quanto è proprio la tendenza ad implicare costantemente il riferimento allo scopo; in quanto senza un tale riferimento al fine un progresso non può né esser misurato né sussistere come progresso oggettivo-reale; in quanto un mondo senza una progettazione praticabile in e con esso, senza scopi, finalità, significati praticabili nel suo ambito, non sarebbe in nessun caso un mondo marxista. Per cui la *verità* della teleologia non consiste affatto in finalità esistenti bell'e fatte, ma piuttosto in quelle che si formano solo nell'attività del processo, ne scaturiscono sempre nuove e se ne arricchiscono. Il nerbo del giusto concetto di storia è e resta il novum, quello del giusto concetto di filosofia, il migliore novum. Ed in molte, per non dire la maggior parte delle dottrine dell'essenza, il tenore utopico resta celato solo e proprio perché la verità finalistica di tutte le cose viene rappresentata come assolutamente già esistente e quindi completamente palesata. Questa verità come conformità della cosa a sé stessa, questa sua esauriente essenza, la sua essenza basilare, va considerata allora anche da qui come in e per sé compiuta, chiara, scoperta

e velata solo alla debole capacità intellettiva degli uomini. Dai saggi esemplificativi, che vorrebbero presentare i singoli nomi metafisici dell'essenza, nasce l'*exemplum* medesimo, dagli esperimenti sull'essenziale nasce un'ontologia puramente fissa, e per giunta di specie contemplativa al sommo grado. La contemplatività dei piú fra i filosofi premarxisti consuma cosí un'elevatissima disponibilità, sebbene anticipabile solo con molta polifonica luce. In siffatta ipostasi ontica il metodo diviene la mera strada da consumarsi; il risultato, il palazzo, comunque rifinito, alla fine della strada, la metafisica dello *hen kai pan* da scrivere sul frontone del palazzo terminato. Sconosciuta, allora, non è soltanto la materia, ma anche là dove la si conosce, la sua verità piú importante: che la materia è volta in avanti. Non solo l'arte, ma anche, e ancora di piú, la filosofia è ora consapevole della funzione attiva dell'apparire, e precisamente dell'apparire d'una parvenza oggettivo-reale, che è quella del *mondo in processo, del reale mondo della speranza stesso*. Un mondo che resta fondato unicamente nella materia, e in una materia mossa in modo multiforme, e non stereotipa; una materia che è sia l'essente-secondo-possibilità che condiziona a mo' di legge, sia l'essente-in-possibilità che apre a mo' di sostanza. L'aprire gli occhi su questa genesi costituisce l'organo della filosofia; lo sguardo, drizzato dialetticamente, sistematicamente aperto sulla materia tendenziforme, è il suo nuovo assetto.

Il domani vive nell'oggi, ed è sempre esso, che si ricerca. I volti che si rivolsero nella direzione utopica furono in ogni tempo diversi, né piú né meno come ciò che credettero di vedere, caso per caso, nei particolari. La *direzione*, invece, che si segue qui come altrove, è sempre la stessa, anche se la sua meta è ancora nascosta; essa appare come l'unico tratto immutabile nella storia. Felicità, libertà, non estraneazione, età dell'oro, terra in cui scorrono latte e miele, eterno femminino, squillo di trombe nel *Fidelio* e il Cristiforme del giorno della Resurrezione: sono testimonianze e immagini numerose e di disparato valore, ma tutte qui prodotte per quel che dicono di per se stesse, pur ancora tacendo. La direzione che conduce a questa

evidenza materiale, non logica, deve essere invariante, vale a dire riconoscibile ovunque la speranza apre la pagina del suo « in generale » e cerca di leggervi. Nessun dubbio, una volta per tutte, e d'altronde non ne fu lasciato alcuno a riguardo: una speranza non illuminata, non guidata, facilmente conduce solo fuori strada, poiché il vero orizzonte non si estende al di là della *conoscenza delle realtà*, mentre è proprio tale conoscenza, purché sia marxistica e non meccanicistica, a mostrare la *realtà medesima come una realtà dell'orizzonte* e la speranza edotta come una speranza conforme a tale realtà. Il fine è e resta ancora totalmente nascosto, l'« in generale » del volere e della speranza ancora non rinvenuto, nel movente dell'esistere è la luce della sua quiddità, della sua essenza, del suo stesso contenuto di fondo inteso e non ancora emerso, eppure sta in primo piano, con chiarezza utopica, il *nunc stans* dell'attimo fuggente, di un tendere pervaso di quei suoi contenuti. « Terminus », dice l'inquieto scolastico Abelardo, « est illa civitas, ubi non praevenit rem desiderium nec desiderio minus est praemium »: la meta è quella società in cui il desiderio non previene la cosa, né il compimento è minore del desiderio. Ciò è tanto l'essere quanto la speranza, *quid pro quo*, vale a dire un « che », un'essenza tale che se ne può togliere via l'intenzione. Ma è anche assolutamente vero che la capacità umana nei confronti d'un cosí assoluto concetto di fine è il portento di un esistere in cui il meglio resta sempre opera incompiuta, in cui ogni fine diventa sempre di nuovo mezzo, per servire al fine fondamentale, allo scopo finale ancora del tutto nebuloso, in sé e per sé non ancora raggiungibile. Come ultima delle istanze che egli pone, Marx indica « lo sviluppo della ricchezza della natura umana »; questa ricchezza *umana*, come quella della *natura* in blocco, risiede unicamente nella tendenza-latenza, per cui il mondo si sente *vis-à-vis de tout*. Come dire, alla luce di tutto questo, che dappertutto l'uomo vive ancora nella preistoria, che anzi tutti gli uomini si trovano ancora prima della creazione del mondo, di un mondo giusto. *La vera genesi si ha non all'inizio, bensí alla fine*, e comincia ad aver inizio solo allorché società ed esistenza diventano

radicali, cioè si prendono radice. Ma la radice della storia è l'uomo che lavora, crea, che trasforma e supera la realtà. Qualora egli così si concepisce e basa quanto è suo, senza alienazione né estraniazione, nella democrazia reale, nasce nel mondo qualcosa che a tutti rifulse nell'infanzia ed in cui nessuno è stato ancora: la patria.

L'"homme" e "citoyen" in Marx

A stomaco vuoto si parla diversamente; com'è spesso vero, il proverbio! Quando la classe borghese non si era ancora costituita in potere, era o sembrava umana come nessuna prima di essa. Rappresentava l'uomo libero, i figli della patria, e, nel contempo, l'universalmente umano. L'uomo libero aveva un punto d'aggancio, il senso nazionale poteva diventare nazionalistico, l'umano sempre piú universale. Ma quel che sembrò avere un esordio cosí puro, quel che si deteriora, anzi si travisa solo in un secondo tempo, cioè nell'attuazione, continua, di solito, a dar luce. In altri casi, spesso si cerca di ricominciare proprio da lí, dall'esordio, come se tutto vi fosse stato giusto. E come se non vi fosse altro che una totale apostasia dal vecchio corso. E giacché tutto viene messo sul conto di quanto è avvenuto piú tardi, cosí si controlla solo questo.

Ma non di tutto si parla diversamente a stomaco vuoto; e nemmeno del nostro caso. Ciò va tenuto sempre presente, e precisamente per amor dell'eredità a cui si aspira, anche riguardo alla figura del *citoyen*. Quella che si servì della sua immagine, illusiva eppure, ancor piú, anticipativa, fu la stessa tendenza economico-sociale che poi produsse il *bourgeois* liberato. Anche nel configurare l'immagine del *citoyen*, almeno nella sua cornice essenziale ebbe necessariamente parte del pari ciò che costituiva l'essenza, pur altrimenti incomparabile e foscamente progressista, del *bourgeois*, cioè la mera libertà del guadagno. Infatti, già nel 1791, allorché venivano proclamati, e ancora con fede, i *Diritti dell'Uomo*, gli allora immaturi sogni di maggio contenevano già qualcosa di quel borghese, che poi sarebbe maturato cosí prepotentemente. Ed è chiaro, poiché allora all'ordine del giorno dell'economia c'era il

borghese, come egoistica forza propulsiva della produzione industriale, e non ancora il citoyen, con le sue effettive libertà, eguaglianza, fraternità. Pertanto la proprietà privata è uno dei contenuti essenziali dei quattro *diritti dell'uomo* del 1791: la *propriété* sorregge la *sureté*, la *resistance*. È soprattutto la proprietà privata a caratterizzare il contenuto sulla libertà, secondo la Costituzione del 1793, art. 16: « Il diritto di proprietà è quello che ciascun cittadino ha di godere e disporre a suo piacimento (*à son gré*) del suo patrimonio, dei suoi guadagni, dei frutti del suo lavoro e della sua diligenza ». Tutto questo decadere dall'uomo al cittadino corrispondeva, già prima del Termidoro, all'interesse capitalistico, in quanto il popolo non aveva ancora ceduto il terreno in cui si radicavano i fiori della libertà effettiva, in quanto cioè, come dice Marx, nell'idea dell'interesse della Rivoluzione francese non possedeva quella del suo reale interesse. Perciò Marx pone un taglio netto fra i contenuti egoistici dei *droits de l'homme* e l'ideale immagine politica, ancora astratta-idealistica, del *citoyen*. Il particolare motivo della particolare drasticità di tale separazione fu offerto dall'arrogante sciocchezza detta da Bruno ed Edgar Bauer, i quali avevano affermato che l'« idea pura » della Rivoluzione francese sarebbe stata corrotta dalla « massa acritica ». Marx ed Engels, invece, richiamano al pieno successo della Rivoluzione, individuandolo nell'emancipazione del borghese e dell'economia di profitto, allora necessaria sul piano intrinsecamente economico: un richiamo, questo, che fu possibile non senza una critica serrata alla stessa ideologia dei Diritti dell'Uomo. E di fatto, al di là della particolare motivazione predetta, ogni eredità socialista di cui si voglia prender possesso sarà un'eredità critica e non una statua di gesso redimita d'alloro. Essendo le libertà borghesi pur sempre e innanzitutto piú borghesi che libertà, l'esame che si può fare dei *Diritti dell'Uomo* in base ai loro contenuti ideologici è del tutto ovvio; e ne risultarono dapprima persino prudenza, parziale negazione, limitatezza.

Perciò nello scritto *Sulla questione ebraica* (1844) Marx dichiara « che i cosiddetti diritti dell'uomo, i *droits de*

l'homme, come distinti dai *droits du citoyen*, non sono altro che i diritti del membro della società civile, cioè dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità...[1] L'uomo non venne perciò liberato dalla religione, egli ricevette la libertà religiosa. Egli non venne liberato dalla proprietà, ricevette la libertà di proprietà. Egli non venne liberato dall'egoismo del mestiere, ricevette la libertà del mestiere »[2]. E inoltre nella *Sacra famiglia* (1845): « Proprio la schiavitú esistente nella società civile è, apparentemente, la maggiore libertà, poiché è l'indipendenza, apparentemente perfetta, dell'individuo, il quale crede che il movimento sfrenato, non piú tenuto a freno né da vincoli generali né dall'uomo, degli elementi vitali a lui estraniati, come ad esempio proprietà, industria, religione ecc., sia la sua propria libertà, mentre non è che la sua compiuta servitú ed inumanità... Che colossale illusione dover riconoscere e sanzionare nei diritti dell'uomo la moderna società civile, la società dell'industria, della concorrenza universale, degli interessi privati che perseguono liberamente i loro fini, la società dell'anarchia, dell'individualità naturale e spirituale estraniata a se stessa, e al tempo stesso voler poi annullare le manifestazioni vitali di questa società nel singolo individuo, modellare il vertice politico di questa società alla maniera antica »[3]. Sono le stesse autoillusioni, che piú tardi Marx, proprio agli inizi del *18 brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), definirà « storico-mondiali evocazioni di morti ». È pur vero – ed ecco che dall'esame viene fuori il positivo importante, che riguarda non semplicemente i *Diritti dell'uomo*, bensí i « diritti del *citoyen* » – è pur vero che, sempre nelle prime pagine dello stesso scritto, Marx descrive le autoillusioni dei Robespierre e, prima di lui, anche dei Cromwell, come quelle di cui costoro « avevano bisogno per dissimulare a se stessi il contenuto grettamente borghese delle loro lotte e per mantenere la loro passione all'altezza della grande

[1] Marx, *Sulla questione ebraica*, in *Opere scelte*, cit., p. 94.

[2] *Ibidem*, p. 99. Abbiamo apportato delle modifiche alla traduzione italiana citata [*N. d. T.*].

[3] *La sacra famiglia*, cit., pp. 126, 132-133 [*N. d. T.*].

tragedia storica »[4]. Occorreva quindi « magnificare le nuove lotte... esaltare nella fantasia i compiti che si ponevano... ritrovare lo spirito della rivoluzione »[5]. Lo spirito della rivoluzione, dunque: ad esso si attenevano i « diritti del *citoyen* » e, come Marx afferma, dopo una critica esauriente, nella conclusione di *Sulla questione ebraica*, esso si realizza « solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto,... soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue *"forces propres"* come forze sociali, e perciò non separa piú da sé la forza sociale nella figura della forza politica »[6]. Il cittadino astratto, scisso dall'« uomo profano », per quanto in esso contenuto, quello messo in risalto come « uomo vero », cioè il *citoyen*, è quello che è anche e proprio come « forza politica », come il depositario della libertà socializzata. Secondo questa, il prossimo vive non piú, come nell'egoismo dei *droits de l'homme*, quale limite della libertà, sibbene quale sua realizzazione. Nondimeno l'immagine del *citoyen*, già per cosí dire nel grembo materno della borghesia, ha ricevuto una lesione, che in seguito, non essendo stata individuata all'origine, ha fatto sentire i suoi effetti. Ma ciononostante, a sua volta, l'intatta immagine del *citoyen* malgrado fonti eterogenee e nonostante amministratori corruttibili, continuò ad agire persino come frase fatta adoperata criticamente contro il suo contrario, una volta manifestatosi quest'ultimo, anzi, come indica Hölderlin, ebbe sempre intrinseche capacità di autopurificazione.

A partire di qui Marx fa cadere molta e piú calda luce anche sui *Diritti dell'uomo*. Con insuperabile acutezza, egli addita in essi i contenuti di classe della borghesia, ma anche certi contenuti futuri, che all'epoca della Rivoluzione non avevano ancora un loro terreno. Egli scopre la proprietà privata come dominante fra gli altri diritti dell'uomo, al punto che questi altri ne risultano con ciò monchi. Additando la proprietà privata come limite

[4] *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, in *Opere scelte*, cit., p. 489 [*N. d. T.*].
[5] *Ibidem* [*N. d. T.*].
[6] *Sulla questione ebraica*, in *Opere scelte*, cit., p. 101.

borghese nei diritti dell'uomo, Marx rifiuta forse la libertà, la resistenza popolare all'oppressione, la garanzia giuridica come altre esigenze del diritto? Assolutamente no, ed è ovvio; egli le spinge, piuttosto, alle loro ulteriori conseguenze, che non siano impedite e, col crescere, annientate dalla proprietà privata. In Marx la libertà è cosí poco criticata che, al contrario, costituisce quel diritto dell'uomo alla cui luce ed in forza della cui umanità viene sottoposta a critica la stessa proprietà privata. È precisamente di qui che derivano le conclusioni marxiane: libertà non della proprietà, ma dalla proprietà; libertà non del mestiere, ma dall'egoismo del mestiere; emancipazione non dell'individuo egoista dalla mera società feudale, ma di tutti da ogni società di classe. Grazie a tale radicalità, si finisce dunque col fare dominante fra i diritti dell'uomo la *liberté* al posto della *propriété*, la *liberté* che si attua e si realizza contro il fascismo e anche contro la dittatura fine a se stessa. Ne consegue che aumenta proporzionatamente il valore del diritto a battersi per la libertà d'associazione, la libertà di coalizione, la libertà di stampa, le garanzie del diritto di resistenza dei lavoratori allo sfruttamento e all'oppressione. Ma anche nel *programma* del socialismo, in cui sono scomparsi sfruttamento ed oppressione dei lavoratori, confluiscono, come acquisizione recente ma non per questo meno positiva, quei diritti alla lotta: come diritti ad una critica, implacabilmente oggettiva, praticamente stringente, alle finalità che si pone l'edificazione del socialismo, nella cornice finalistica della solidarietà. In essa «solidarietà del socialismo» significa che, quando ora si parla di diritti dell'uomo, quest'ultimo è l'individuo non piú egoistico, bensì socialistico, quello che, secondo la profezia marxiana, ha trasformato le sue *forces propres* in socio-politiche. In modo tale che il *citoyen,* dall'aldilà astratto-moralistico in cui lo faceva abitare l'ideologia della Rivoluzione francese, viene reintegrato nell'aldiqua dell'umanità socializzata. Ma il vessillo dei diritti dell'uomo dovrà essere lo stesso dovunque: quello che innalzano i lavoratori dei paesi capitalistici, come diritto all'opposizione, e quello che portano avanti i lavoratori dei

paesi socialisti nel costruire il socialismo: diritto, anzi dovere di critica in tale costruzione. Altrimenti – *contradictio in adjecto* – si farebbe valere un socialismo autoritario, proprio mentre l'Internazionale conquista quel diritto dell'uomo che è la maggiore età organizzata.

Vi è ancora qualcos'altro che risplende sulla vecchia bandiera, qualcosa che è piuttosto irrisa dai borghesi. È nientemeno che la passione di progredire e della saggia fede di porsi al suo servizio. *La libertà che guida il popolo* – questo titolo d'un quadro di Delacroix non fa altro che indicare una strada in avanti. Il quadro mostra la libertà che con lo stesso atto progressista si svincola da quanto è vecchio e stantio e si trascina verso nuove rive; davanti è il giorno, dietro la notte. Il vecchio stantio sono in primo luogo i rapporti di produzione diventati catene; nel 1791, dunque, le nuove sponde si distendevano anzitutto nella regione dell'individuo egoistico emancipato, della libera concorrenza, del mercato aperto, in una parola del montante sistema capitalistico di produzione e di scambio. Alla borghesia, una classe in sé e per sé cosí poco eroica, occorrevano a quest'uopo, e in misura accentuata, illusioni eroiche alla maniera dell'antichità classica. Ma per quanto concerne le illusioni che i Giacobini coltivavano nella fede di poter liberare tutti gli oppressi, in esse era operante qualcosa di assolutamente diverso da un prestito classicheggiante. Vi operava un'anticipazione, quasi un'aura di progresso spirante verso una sorta straordinariamente nuova di *polis*, ed è solo questo, che conferisce alla cosa quel nitore morale che l'emancipazione del terzo stato (e niente altro) non aveva mai posseduto. Questo diritto dell'uomo è ciò che indusse Beethoven a mettere un busto di Bruto nella sua stanza, ciò che quindi fa della musica del *Fidelio*, della *Nona* una liberazione, un annuncio di gioia; nel novum della battaglia di allora per la libertà covava l'ultimatum della liberazione totale. Tutto questo s'intende in Marx, allorché egli parla dello « spirito della rivoluzione », che va ritrovato, contro « i contenuti limitati borghesemente », con iperbole e fantasia. E per quanto diverse siano state finora le rivoluzioni in fatto d'impegno

sociale, e se è vero che quella proletario-socialista, intesa come abolizione della società di classe in genere, si stacca nettamente da ciascuna delle precedenti, è pur vero che in tutte le rivoluzioni corre quella tendenza unitaria, tipica, coesiva che ne rapporta tuttora le reminiscenze alla tendenza a compiere il salto verso il regno della libertà. Fu proprio il giacobinismo ad esser legato alle anticipazioni di quel salto, e in modo tale che già nel suo luogo di nascita, la Rivoluzione francese, ben al di là della provvisoria liberazione degli imprenditori, faceva comprendere i suoi contenuti di progresso socialistico-umanistico con coerenti argomentazioni. Lo stesso Marx, che ha esaminato con tanta acutezza l'incombenza capitalistica affidata ai *Diritti dell'uomo*, esplicita nella *Sacra famiglia* quel che era implicito nei giacobini e nei loro risultati: « Per nulla turbata da questo esame, la Rivoluzione francese ha suscitato idee che portano al di là delle idee di tutta la vecchia situazione del mondo. Il movimento rivoluzionario che cominciò nel 1789, nel *Cercle social*, che ebbe, nel mezzo del suo cammino, come suoi esponenti principali Leclerc e Roux e infine fu momentaneamente vinto, con la cospirazione di Babeuf, aveva suscitato l'idea comunista che l'amico di Babeuf, Buonarroti, dopo la rivoluzione del 1830, reintrodusse in Francia. Questa idea, conseguentemente elaborata, è l'idea del nuovo stato di cose del mondo [7]... Come il materialismo cartesiano va a finire nella scienza della natura propriamente detta, cosí l'altra corrente del materialismo francese sfocia direttamente nel socialismo e nel comunismo » [8]. Nel vecchio tricolore, dunque, si accendeva già un notevole pezzo di rosso, annunciato dal quarto stato, il rosso di un irriducibile progresso. Rivolto contro l'evirazione dell'epoca, contro l'alleanza con le « antichissime forze della vita » postulata da nobiltà e chiesa, contro un nichilismo-meta, in cui si estingueva interamente il *ça ira* della Rivoluzione francese. Invece, nel *ça ira* delle parole d'ordine del diritto naturale allora vi-

[7] *La sacra famiglia*, cit., p. 129.
[8] *Ibidem*, p. 141 [*N. d. T.*].

gente Marx ha criticato i tratti fondamentali in parte stazionari, in parte astrattamente fissati, per abolirli precisamente per mezzo di un ulteriore processo, quello socialistico. Stazionario era l'*homme* in quanto « uomo egoista, in quanto uomo separato dall'uomo e dalla comunità »; astrattamente fissista era il *citoyen* in quanto mera creazione ideale campeggiante nella *polis* neoclassica, in quanto « persona allegorica, morale », invece che latore della libertà sociale. E il progresso che sopravvive a tutto questo consiste precisamente nel fatto che quanto vi è di politico e attinente al *citoyen*, libertà, eguaglianza, fraternità, entri a far parte delle *forces propres* dell'uomo vivente; solo allora, dice Marx, « è recata a compimento l'emancipazione umana ». Proprio in questa il prossimo vive non piú, come nell'egoismo dei *droits de l'homme*, quale limite della libertà, sibbene quale comunità di essa.

Trasformazione del mondo ovvero le undici tesi di Marx su Feuerbach

Karl Marx: «Tesi su Feuerbach».

I

Il difetto capitale d'ogni materialismo fino ad oggi (compreso quello di Feuerbach) è che l'oggetto [*Gegenstand*], la realtà, la sensibilità, vengono concepiti solo sotto forma *dell'oggetto [Objekt] o dell'intuizione*; ma non come *attività umana sensibile, prassi*; non soggettivamente. Di conseguenza il lato *attivo* fu sviluppato astrattamente, in opposizione al materialismo, dall'idealismo – che naturalmente non conosce la reale, sensibile attività in quanto tale. Feuerbach vuole oggetti sensibili, realmente distinti dagli oggetti del pensiero: ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività *oggettiva.* Egli, perciò, nell'*Essenza del cristianesimo*, considera come veramente umano soltanto l'atteggiamento teoretico, mentre la prassi è concepita e fissata solo nel suo modo di apparire sordidamente giudaico. Egli non comprende, perciò, il significato dell'attività « rivoluzionaria », pratico-critica.

II

La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica bensí una questione *pratica.* Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà del pensiero – isolato dalla prassi – è una questione meramente *scolastica.*

III

La dottrina materialistica della modificazione delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze sono

modificate dagli uomini e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa è costretta quindi a separare la società in due parti, delle quali l'una è sollevata al di sopra di essa [Società].

La coincidenza del variare delle circostanze e dell'attività umana, o auto-trasformazione, può essere concepita o compresa razionalmente solo come *prassi rivoluzionaria.*

IV

Feuerbach prende le mosse dal fatto dell'auto-estraneazione religiosa, della duplicazione del mondo in un mondo religioso e in uno mondano. Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo religioso nel suo fondamento mondano. Ma il fatto che il fondamento mondano si distacchi da se stesso e si costruisca nelle nuvole come un regno fisso ed indipendente, è da spiegarsi soltanto con l'autodissociazione e con l'auto-contraddittorietà di questo fondamento mondano. Questo fondamento deve essere perciò in se stesso tanto compreso nella sua contraddizione, quanto rivoluzionato praticamente. Pertanto, dopo che per esempio la famiglia terrena è stata scoperta come il segreto della Sacra Famiglia, è proprio la prima a dover essere dissolta teoreticamente e praticamente.

V

Feuerbach, non soddisfatto del *pensiero astratto*, vuole l'intuizione; ma egli non concepisce la sensibilità come attività *pratica* umana-sensibile.

VI

Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali.

Feuerbach, che non penetra nella critica di questa essenza reale, è perciò costretto: ,

1) ad astrarre dal corso della storia, a fissare il senti-

mento religioso per sé, ed a presupporre un individuo umano astratto-*isolato.*

2) L'essenza può dunque [da lui] esser concepita soltanto come « genere », cioè come universalità interna, muta, che leghi molti individui *naturalmente.*

VII

Feuerbach non vede dunque che il « sentimento religioso » è esso stesso un prodotto sociale e che l'individuo astratto, che egli analizza, appartiene ad una forma sociale determinata.

VIII

Tutta la vita sociale è essenzialmente *pratica.* Tutti i misteri che trascinano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione razionale nella prassi umana e nella comprensione di questa prassi.

IX

Il punto piú alto cui giunge il materialismo intuitivo, cioè il materialismo che non intende la sensibilità come attività pratica, è l'intuizione degli individui singoli e della società borghese.

X

Il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese, il punto di vista del materialismo nuovo è la società umana o l'umanità sociale.

XI

I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo, ma si tratta di *trasformarlo*[1].

È da tempo che si è annunziato e va ascoltato il pensiero volto in avanti. Solo i pusillanimi trovano scuse dap-

[1] *Tesi su Feuerbach*, in *Opere scelte*, cit., pp. 187-190. Abbiamo qui mantenuto « società borghese » per « Bürgerliche Gesellschaft », ma è importante non perdere di vista l'accezione hegeliana di « società civile » [*N. d. T.*].

pertutto e i bugiardi restano sempre all'ordine del giorno. Solo essi si ascondono in ampie o spinose vestimenta, e s'ingegnano di esser sempre altrove piuttosto che là dove si cerca di coglierli. Ma il vero non può generalmente esser determinato in misura sufficiente, anche e proprio allorché la cosa è ancora al primo albeggiare davanti allo sguardo. Grazie a questo precoce senso per ogni traccia dell'essenziale, il diciannovenne Marx è capace, nella conservata lettera al padre, di concepire acutamente principi assolutamente fondamentali. Egli mira fin dall'inizio al nocciolo della questione, non si sbaglia mai attardandosi con l'inutile, anzi lo scarta non appena lo riconosce. Pur facendo ampie scorse panoramiche e lunghe riflessioni, è sempre capace di tornare al dunque, per battere il colpo azzeccato e fare la puntata giusta. Quel che egli coglie, che cosí si lascia cogliere, è il segnapunti del suo itinerario. Con e nei punti che egli segna, si affina e rafforza il suo slancio in avanti, ed a ciò gli tornano ancora utili persino certi possibili giri di parole. È ovvio che tali elementi indicativi, nel loro succedersi, non sempre è possibile coglierli con un rapido colpo d'occhio, così come è invece possibile citarli nella loro esiguità. La brevità significativa, infatti, ha una funzione coesiva proprio perché non è improvvisazione.

Epoca della stesura.

L'intelligenza, quindi, deve riconfrontarsi sempre con quei principi. E in nessun altro luogo se ne trova un'espressione piú vivace che in quella concisa silloge di concisissime proposizioni che sono note come le *Tesi su Feuerbach.* Marx le stese a Bruxelles nell'aprile del 1845, con la massima probabilità mentre attendeva al lavoro preparatorio dell'*Ideologia tedesca.* Le *Tesi* furono pubblicate, solo nel 1888, da Engels, come appendice al suo *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca.* In questa occasione Engels diede al testo di Marx, buttato giú come abbozzo provvisorio, una redazione stilisticamente piú agile, ovviamente senza la minima modificazione di contenuto. Nella prefazione al suo *Ludovico*

Feuerbach Engels scrive a proposito delle *Tesi*: « Sono appunti per un lavoro ulteriore, buttati giú in fretta, non destinati in nessun modo alla pubblicazione, ma d'un valore inestimabile come il primo documento in cui è deposto il germe geniale della nuova concezione del mondo »[2]. Feuerbach aveva richiamato l'attenzione dal pensiero puro alla visione sensibile, dallo spirito all'uomo e, insieme, alla natura come suo fondamento. Com'è noto, questo rifiuto di Hegel, tanto « umanistico » quanto « naturalistico » (con l'uomo come idea-base, e come prius la natura invece dello spirito) aveva esercitato una forte influenza sul giovane Marx. Le opere di Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo* (1841), le *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia* (1842), ed anche i *Princìpi della filosofia dello avvenire* (1843) ebbero un effetto tanto piú liberativo quanto meno la sinistra hegeliana era stata capace di staccarsi da Hegel, non riuscendo ad andar oltre una critica endohegeliana al maestro dell'idealismo. « L'entusiasmo », dice Engels nel suo libro, gettando uno sguardo retrospettivo cinquanta anni dopo, « fu generale: in un momento diventammo tutti feuerbachiani. Con quale entusiasmo Marx salutasse la nuova concezione e quanto ne fosse influenzato – malgrado tutte le riserve critiche – lo si può vedere leggendo *La sacra famiglia* »[3]. La gioventú tedesca di allora credette di vedere finalmente terra invece di cielo, terra umana, terra dell'aldiqua.

Eppure Marx si libera ben presto di tale troppo vago essere uomini nell'aldiqua. Con le questioni politiche ed economiche, l'attività svolta nella « Rheinische Zeitung » l'aveva messo in contatto ben piú stretto di quel che avevano gli hegeliani di sinistra e gli stessi feuerbachiani. Fu proprio tale contatto a condurre Marx *in modo crescente* dalla critica della religione, quella a cui si limitava Feuerbach, alla critica dello Stato, anzi già alla critica dell'organizzazione sociale, che – come si riconosce nella *Critica*

[2] Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, in *Opere scelte*, cit., p. 1104 [*N. d. T.*].

[3] *Ibidem*, pp. 1112-1113.

della filosofia hegeliana del diritto pubblico (1841-1843) – determina la forma dello Stato. Nella distinzione di Hegel fra società civile e Stato, messa in rilievo da Marx, già lo stesso Hegel aveva posto una consapevolezza economica maggiore dei suoi epigoni, feuerbachiani compresi. Il distacco da Feuerbach avvenne con massimo rispetto e sulle prime solo a mo' di correzione o, se si vuole, di semplice completamento; eppure è in chiaro fin dall'inizio il punto di vista sociale, il completamente diverso. E infatti il 13 marzo 1843 Marx scrive a Ruge: « In un solo punto non mi stanno bene gli aforismi di Feuerbach: egli rimanda troppo alla natura e troppo poco alla politica. Mentre questa è l'unica alleanza per mezzo di cui la filosofia attuale può farsi verità »[4]. I *Manoscritti economico-filosofici del 1844* contengono un altro passo celebrativo di Feuerbach, in evidente antitesi alle almanaccature cerebrali di Bruno Bauer; fra le imprese di Feuerbach vi si esalta quella di « aver fondato il vero materialismo e la scienza reale, facendo del rapporto sociale "dell'uomo con l'uomo" parimenti il principio fondamentale della teoria »[5]. Ma i *Manoscritti economico-filosofici* sono già oltre Feuerbach, ben piú di quanto non affermino essi medesimi. In essi quello « dell'uomo con l'uomo » non resta assolutamente un rapporto astratto-antropologico, come è invece in Feuerbach, mentre la critica dell'autoestraneazione umana (trasferita dalla religione allo Stato) arriva già al nocciolo del processo dell'estraneazione. E ciò non da ultimo nelle stupende pagine sulla *Fenomenologia dello spirito* hegeliana, nelle quali viene caratterizzato il ruolo di produttore di storia del lavoro, e in conseguenza di ciò viene interpretata l'opera di Hegel. Ma nel contempo i *Manoscritti economico-filosofici* criticano quest'ultima per il fatto di concepire l'attività lavorativa dell'uomo come spirituale e non materiale. La breccia verso l'economia politica, lontano quindi dall'uomo generico di Feuerbach, si apre nella prima opera

[4] MEGA, I, 1/2, p. 308.
[5] Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1949, p. 167.

intrapresa in collaborazione con Engels, nella *Sacra famiglia*, anche essa del 1844. I *Manoscritti economico-filosofici* contenevano già questo passo: « l'operaio è esso stesso un capitale, una merce» [6]; qui dell'esser-uomo feuerbachiano non rimane nient'altro che la sua negazione nel capitalismo; nella *Sacra famiglia* il capitalismo era stato additato come la fonte di questa pronunciatissima ed estrema estraneazione. In luogo dell'« uomo generico » di Feuerbach, con la sua astratta « naturalità » sempre eguale a se stessa, emerge ora un insieme, sottoposto a mutamenti storici, di rapporti sociali, e soprattutto un insieme di antagonismi riducibili a quelli di classe. L'estraneazione abbraccia evidentemente l'una e l'altra: la classe degli sfruttatori cosí come la classe degli sfruttati, soprattutto nel capitalismo come la forma suprema di questa autoalienazione, di questa oggettivazione. « Ma », si afferma nella *Sacra famiglia*, « la prima classe si sente completamente a suo agio in questa autoestraneazione, sa che l'estraneazione è *la sua propria potenza* e possiede in essa la parvenza di una esistenza umana; la seconda si sente annientata nell'estraneazione, vede in essa la sua impotenza, e la realtà di una esistenza disumana » [7]. È proprio quanto dimostrò la produzione e il modo di scambio basati sulla divisione del lavoro e sulle classi, in sommo grado quelli capitalistici, come la scaturigine, finalmente scoperta, dell'estraneazione. Marx era materialista al piú tardi dal 1843; *La sacra famiglia* segna, nel 1844, la data di nascita della concezione materialistica della storia e, insieme ad essa, del socialismo scientifico. E le undici *Tesi*, nate fra *La sacra famiglia* (1844-45) e *L'ideologia tedesca* (1845-46) rappresentano cosí la formulazione del distacco da Feuerbach e, insieme, un modo, originale al massimo, di adir-

[6] *Ibidem*, p. 101. Il passo in realtà suona cosí: « ...l'operaio ha la disgrazia di essere un capitale vivente... In quanto capitale, [il] valore dell'operaio cresce in base alla domanda e all'offerta, e anche fisicamente la sua esistenza, la sua vita è stata ed è conosciuta [come] un'offerta di merce, alla pari di ogni altra merce » [*N. d T.*].

[7] *La sacra famiglia*, cit., p. 40.

ne l'eredità. L'esperienza politico-empirica dell'epoca renana e in piú Feuerbach immunizzano Marx contro lo « spirito », ivi compreso lo « spirito » della sinistra hegeliana. In maniera causale-concreta, e quindi verace (basilare) Marx fa sì che il punto di vista acquisito del *proletariato* divenga umanistico.

Com'è ovvio, tale distacco non è una piena rottura. Riferimenti a Feuerbach sono disseminati in gran parte dell'opera marxiana, anche dopo il distacco segnato dalle undici *Tesi*. Vicinissima alla regione abbandonata, non fosse altro che per motivi cronologici, è *L'ideologia tedesca*, che fa seguito immediato alle tesi. Vi ricorrono parecchie formulazioni critiche di queste ultime, e in esse ben si distingue la critica a Feuerbach dalla micidiale liquidazione dei cattivi epigoni di Hegel. Feuerbach apparteneva ancora all'ideologia borghese e quindi ne *L'ideologia tedesca* il confronto con i fenomeni apparentemente radicali di dissoluzione di quella ideologia medesima, quali Bruno Bauer e Stirner, doveva coinvolgere anche lui. Ma in modo tale che qua e là era ancora il filosofo a porgere l'impugnatura dell'arma logica che Marx rivolge anche contro di lui, ma soprattutto contro gli hegeliani di sinistra. Pertanto *L'ideologia tedesca* comincia fondamentalmente con il nome di Feuerbach e, partendo dalla sua critica della religione, critica il « superamento » esclusivamente intraidealistico dell'idealismo. « A nessuno di questi filosofi è venuto in mente di ricercare il nesso esistente tra la filosofia tedesca e la realtà tedesca, il nesso tra la loro critica e il loro proprio ambiente materiale »[8]. D'altro canto Marx sottolinea tuttavia che « di fronte ai materialisti "puri" Feuerbach ha certo il grande vantaggio di intendere come l'uomo sia "oggetto sensibile" »[9]. Di fatto con questo riconoscimento viene delineata, né piú né meno, l'importanza di Feuerbach ai fini della iniziale formazione del marxismo, così come con la critica alla sua astratta, astorica essenza dell'uomo viene qualificato l'elemento afeuerbachia-

[8] Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 8.
[9] *Ibidem*, p. 17 [*N. d. T.*].

no, anzi antifeuerbachiano del marxismo evoluto. Il riconoscimento vuol dire questo: senza l'uomo inteso del pari come « oggetto sensibile » sarebbe stato ben piú difficile elaborare materialisticamente l'umano come radice d'ogni realtà sociale. Il materialismo antropologico di Feuerbach segna dunque il possibile facilitato passaggio dal materialismo meramente meccanico a quello storico. La critica vuol dire: senza concretizzare l'umano negli uomini realmente esistenti, soprattutto negli uomini operanti socialmente, con reali rapporti vicendevoli e con la natura, sarebbero rimasti durevolmente separati materialismo e storia, ad onta di ogni « antropologia ». Ma in questo Feuerbach resta per Marx sempre importante, tanto come via di passaggio quanto come unico filosofo contemporaneo, il confronto con il quale è senz'altro possibile, chiarificante e fecondo. Le idee fondamentali, alle quali Marx reagisce criticamente come si è detto, e calcando le quali procede creativamente, si trovano, in sostanza, nello scritto principale di Feuerbach, nell'*Essenza del cristianesimo*, del 1841. Va tenuto conto, inoltre, delle *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, del 1842, e dei *Principi della filosofia dell'avvenire*, del 1843. I primi scritti del filosofo devono aver avuto un'importanza pressoché nulla per Marx, giacché Feuerbach, almeno fino al 1839, fu troppo poco originale ed eccessivamente soggetto all'influsso di Hegel. È solo da quella data che Feuerbach applica alla religione il concetto hegeliano di autoestraneazione. È solo da quella data che l'ex-hegeliano afferma essere stato il suo primo pensiero Dio, il secondo la ragione, il terzo ed ultimo l'uomo. Vale a dire: come la filosofia hegeliana della ragione avrebbe superato la fede ecclesiastica, cosí ora la filosofia porrebbe l'uomo (e inclusa con esso la natura come sua base) al posto di Hegel. Ma con tutto ciò Feuerbach non fu in grado di trovare la via alla realtà; aveva gettato via proprio quel che vi era di piú importante, in Hegel: il metodo storico-dialettico. Solo le undici *Tesi* furono l'indicatore stradale dal mero anti-Hegel alla realtà trasformabile, dal materialismo di retrovia a quello del fronte.

Questione del raggruppamento.

Una questione vecchia e sempre nuova è quella del come vadano ordinate le tesi. Infatti, cosí come stanno, come erano destinate non alla stampa, ma solo ad uso dell'autore, s'intersecano fra di loro piú volte. Gli stessi contenuti figurano in piú luoghi, per cui non si coglie dovunque il criterio della suddivisione e della successione. Perciò le esigenze didattiche hanno indotto a svariati tentativi di mutare l'ordine delle tesi in base alla loro omogeneità e di articolarle cosí in gruppi. Ciò facendo si è tentato, talvolta, di far sussistere la successione numerica, come se le undici tesi fossero sussumibili una dopo l'altra in fila. Un simile raggruppamento fedele alla numerazione appare press'a poco come segue: le tesi I, II, III stanno sotto il titolo di « Unità di teoria e prassi nel pensiero »; le tesi IV e V, sotto quello di « Intelligenza della realtà nelle contraddizioni »; le tesi VI, VII, VIII, IX, sotto quello di « La realtà medesima nelle contraddizioni »; le tesi X ed XI sotto quello di « Posizione e compito del materialismo dialettico nella società ». Questo è l'ordine secondo le *cifre*; poiché se ne danno molti altri ancora, e del tutto disparati quanto a tenore, è evidente quanto poco istruttivo sia a questo proposito il mero valore della successione numerica. Ciascuno di tali ordini considera la successione da una parte troppo solenne, in quanto le undici *Tesi* verrebbero ad essere per sempre mummificate, come nella Legge delle Dodici Tavole e nei Dieci Comandamenti, dall'altra troppo da poco e formalistica, quasi che quelle fossero una serie di francobolli. Ma la numerazione non è una sistematica e Marx ha bisogno meno di chiunque di tali surrogati. Le tesi, dunque, vanno raggruppate filosoficamente, non aritmeticamente, vale a dire che la loro successione è unicamente quella dei *temi* e dei *contenuti*. Per quanto si sa, non esiste ancora un commento alle undici *Tesi*; eppure solo con un commento, che individui la causa comune e quasi risulti da essa, si palesa anche la coesione, ulteriormente feconda, della loro brevità e profondità. Abbiamo allora: in primo luogo, il gruppo

gnoseologico, riguardante *intuizione e attività* (tesi V, I, III); in secondo, il gruppo antropologico-storico, riguardante *l'autoestraneazione, le sue cause reali e il vero materialismo* (tesi IV, VI, VII, IX, X); in terzo, il gruppo riassuntivo ovvero della teoria-prassi, riguardante *prova e conferma* (tesi II, VIII). Segue infine la tesi piú importante, quale *parola risolutiva*, nella quale gli spiriti non solo si allontanano definitivamente, bensì, servendosi di quella, cessano di non esser altro che spiriti (tesi XI). In modo conforme al contenuto, il gruppo gnoseologico si apre con la tesi V, quello antropologico-storico con la tesi IV; queste due tesi, infatti, prospettano i due insegnamenti basilari di Feuerbach, che Marx relativamente riconosce ed oltre i quali procede nelle tesi rimanenti dei gruppi rispettivi. L'insegnamento basilare accettato da Marx è, nella tesi V, la revoca del pensiero astratto, nella IV la revoca dell'autoestraneazione dell'uomo. E in coerenza al primo tratto fondamentale della dialettica materialistica, di cui qui si annuncia il primo abbozzo, fra le singole tesi all'interno dei rispettivi gruppi sussiste un libero movimento di voci che si completano a vicenda; così come tra i gruppi medesimi si ha una costante correlazione, che ne fa un tutto coerente e unitario.

Gruppo gnoseologico: l'intuizione e l'attività. Tesi V, I, III.

Qui si riconosce che, anche nel pensare, si deve muovere dal sensibile. L'intuizione, e non il concetto che ne è solo derivato, è e resta l'inizio, a cui si rifà ogni conoscere materialistico. Feuerbach lo aveva ricordato in un tempo in cui ogni angolo, ogni cantone accademico risuonava di « spirito », « concetto » e ancora « concetto ». La tesi V sottolinea questo merito: Feuerbach non è « soddisfatto » di quanto viene dalla testa, vuole i piedi a terra, sul terreno che si vede. Ma la tesi V, e soprattutto, poi, la tesi I, avvertono subito che nella sensibilità *contemplante*, l'unica che Feuerbach conosca, i piedi non possono ancora camminare e il terreno stesso resta imprati-

cabile. Chi contempla in tal modo non tenta nemmeno alcun movimento, ma resta nella condizione della comoda fruizione. Perciò la tesi V insegna che la mera intuizione « non concepisce la sensibilità come attività pratica umana-sensibile ». E la tesi I accusa tutto il materialismo precedente d'aver concepito l'intuizione solo « sotto la forma dell'oggetto », « non come attività umana sensibile, prassi; non soggettivamente ». Ne consegue che « il lato attivo fu sviluppato astrattamente, in opposizione al materialismo, dall'idealismo – che naturalmente non conosce la reale, sensibile attività in quanto tale ». Al posto dell'inoperosa contemplazione, in cui si ostina finora ogni materialismo, compreso il feuerbachiano, subentra cosí il fattore dell'attività umana. E ciò già nell'ambito del sapere sensibile, e quindi immediato, in quanto basilare-iniziale: la sensibilità come conoscenza, come reale base della conoscenza, dunque, non è affatto lo stesso che l'intuizione (contemplativa). Il *concetto di attività*, che ora Marx ribadisce in tal modo nella tesi I, discende precisamente dalla teoria idealistica della conoscenza, e a dir il vero non semplicemente dall'idealistica, bensí prima ancora da quella sviluppata nell'epoca moderna borghese. Infatti tale concetto presuppone come base una società, nella quale la classe dominante vede o vorrebbe vedere se stessa in attività, e quindi al lavoro. Ma ciò si verifica solo nella società capitalistica, in quanto è in essa che il lavoro, o per meglio dire la *parvenza* di lavoro che circonda la classe dominante, a differenza di tutte le società preborghesi, è oggetto non piú d'infamia ma d'onore. Ciò, in forza delle necessità del profitto, delle forze produttive che si scatenavano in tale società del profitto. Il lavoro, disprezzato nella società schiavistica dell'antichità ed anche in quella feudale dei servi della gleba (in Atene perfino gli scultori erano annoverati fra i *banausi*), ovviamente non si riflette nemmeno nelle *idee* della classe dominante, a totale differenza proprio della ideologia dell'imprenditore, del *borghese*, del cosiddetto *homo faber*. La cui dinamica del profitto, che si rende libera nell'epoca moderna, che crea l'epoca moderna borghese e ancora per molto resta fattore di pro-

gresso, si palesa senz'altro nella sovrastruttura e attivizza la base medesima. E ciò, tanto sul piano morale, nella figura di un cosiddetto *ethos del lavoro,* quanto sul piano gnoseologico, nella figura d'un concetto dell'operosità, di un *logos del lavoro* nel processo conoscitivo. L'ethos del lavoro, predicato a preferenza dai Calvinisti, al fine della formazione del capitale, questa *vita activa* capitalistica, si pone in contrasto con ozio aristocratico, con la *vita contemplativa,* cioè con l'esistenza monastico-erudita. Parallelamente il logos del lavoro nel processo conoscitivo, questo concetto del « produrre », prediletto ed esagerato dal razionalismo borghese, si distingue nettamente dal concetto di conoscenza, classico e perdurante nella Scolastica, della mera ricezione: della visione (*visio*), della rappresentazione passiva. Questa, d'altronde, è già implicita nel concetto di *theoria,* conforme al senso originario di « visione » che ha la parola. Alla fin fine, anche Platone, *cum grano salis,* è un sensualista passivo di questo genere; la sua visione, infatti, per quanto sia sempre ideale e sempre riferita unicamente alle idee, è pur sempre visione essenzialmente ricettiva, e il processo di pensiero è concepito continuamente conforme alla visione sensibile. Ma lo stesso Democrito, cioè il primo grande *materialista,* anzi quello che, fino all'apparizione di Marx, ha dato il la a tutti gli altri, resta anche lui, del pari, nell'ambito di questa ideologia che è estranea al lavoro, *che non riflette il fatto « lavoro ».* Anche Democrito concepisce la conoscenza come soltanto passiva; il pensiero, per mezzo del quale, secondo lui, viene riconosciuto il verace reale, il reale degli atomi e del loro meccanismo, è spiegato unicamente come l'impressione ricevuta da tante piccole immagini (*eidola*) che si distaccano dalla superficie delle cose e penetrano nel percipiente-conoscente. Su questo punto gnoseologico della non-attività, dunque, non sussiste alcuna differenza fra Platone e Democrito; l'una e l'altra teoria della conoscenza si trovano unite nella società schiavistica, cioè, in questo caso, nell'assenza della disprezzata attività lavorativa nella sovrastruttura filosofica. Ed ecco il paradosso: il razionalismo, l'*idealismo* dell'epoca moderna, che spesso si

è ben allontanato da Platone, riflette sul piano gnoseologico-teoretico il processo lavorativo ben piú fortemente di quanto non faccia il *materialismo* dell'epoca moderna, che mai si è allontanato altrettanto dal suo antico capostipite, da Democrito. Lo specchio tranquillamente raffigurante, in cui non è il minimo posto per il concetto di lavoro, è propugnato dai materialisti, fino a Feuerbach compreso, piú spesso di quanto non lo sia il *pathos* del « generare », e perfino la rappresentazione dello scambio dialettico vicendevole fra soggetto e oggetto, oggetto e soggetto. Fra i materialisti moderni, il solo Hobbes insegna la « produzione » razionale, affermando il principio basilare che resta valido fino a Kant: sono conoscibili solo quegli oggetti che sono costruibili matematicamente. Tuttavia Hobbes, quanto piú, per mezzo di questo principio basilare, fu in grado di definire senz'altro la filosofia come l'insegnamento del movimento matematico-meccanico dei corpi, e di conseguenza come materialismo, tanto meno riuscí a superare dal canto suo quella « forma dell'oggetto » censurata da Marx, cioè ad andar oltre il materialismo meramente contemplativo. Qualcosa di diverso accadde all'interno dell'idealismo, laddove la « produzione » si trasferì dalla *costruzione geometrica* in quella reale fisionomia del lavoro che è la *genesi della storia*. A ciò si arrivò decisamente solo con Hegel; solo la *Fenomenologia dello spirito* prese sul serio, sia pure d'una serietà *storico*-idealistica, la dinamica del concetto gnoseologico di lavoro. Una serietà, questa, ben superiore anche al *pathos* della « produzione », meramente *matematico*-idealistico, quale aveva influito intrinsecamente sul semi-idealismo o idealismo totale dei grandi razionalisti del periodo manufatturiero: Descartes, Spinoza, Leibniz. Nessun migliore testimone di questa importanza della *Fenomenologia dello spirito* hegeliana, che Feuerbach non comprese affatto, si potrebbe avere che nel Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844:* la grandezza della *Fenomenologia*, Marx la vede precisamente nel fatto che Hegel « intende l'essenza del lavoro e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, co-

me il risultato del suo proprio lavoro »[10]. In questa frase, quindi, è illustrato nel modo migliore il difetto, già rilevato, del materialismo meramente contemplativo, fino a Feuerbach compreso: al materialismo è mancato finora *quel rapporto continuamente oscillante fra soggetto e oggetto, che si chiama «lavoro»*. Proprio per questo esso concepisce l'oggetto, la realtà, sensibilità solo sotto la « forma dell'oggetto », estrapolandone l'« attività umana-sensibile ». La *Fenomenologia* di Hegel, invece, come dice Marx, « si è posta dal punto di vista dell'economia politica moderna »[11]. Invece Feuerbach, sul piano gnoseologico-teoretico, si pone dal punto di vista della società schiavistica od anche della servitú della gleba, per via del non-operativo, dell'ancora contemplativistico che sussiste nel suo materialismo.

Con ciò Marx chiarisce ovviamente che l'operosità borghese non è ancora quella completa, quella giusta. Non può esserlo poiché è solo *parvenza* di lavoro, perché la produzione di valore procede non dall'imprenditore, bensí dal contadino, dall'artigiano, in definitiva dall'operaio salariato. E perché la circolazione astratta, reificata, non chiaramente visibile delle merci nel libero mercato non consente niente altro, in definitiva, che un rapporto alla fin fine passivo, esteriore, astratto col mercato stesso. Perciò nella tesi I, si ribadisce che anche il riflesso gnoseologico-teoretico dell'operosità non può esser altro che astratto, giacché l'idealismo « naturalmente non conosce la reale, sensibile attività in quanto tale ». Tuttavia, anche il materialista borghese Feuerbach, che pure rifugge dal pensiero astratto, che pure ricerca, invece di pensieri reificati, oggetti reali, lascia l'operosità umana fuori di questo essere reale, concependola non « come attività oggettiva ». È quanto viene esposto in modo pungente nell'introduzione all'*Ideologia tedesca*: « Feuerbach parla in particolare della intuizione della scienza della natura, fa menzione di segreti che si rivelano soltanto all'occhio del fisico e

[10] *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 172.
[11] *Ibidem*, p. 173.

del chimico; ma senza industria e commercio dove sarebbe la scienza della natura? Persino questa scienza "pura" della natura ottiene il suo scopo, cosí come ottiene il suo materiale soltanto attraverso il commercio e l'industria, attraverso l'attività pratica degli uomini. È tanto vero che questa attività, questo continuo lavorare e produrre sensibile, questa produzione, è la base dell'intero mondo sensibile, quale ora esiste, che se fosse interrotta anche solo per un anno Feuerbach non solo troverebbe un enorme cambiamento nel mondo naturale, ma gli verrebbe ben presto a mancare l'intero mondo umano, la sua stessa facoltà intuitiva, e anzi la sua stessa esistenza. È vero che la priorità della natura esterna rimane ferma, e che tutto questo non si può applicare agli uomini originari, prodotti da *generatio aequivoca*; ma questa distinzione ha senso solo in quanto si consideri l'uomo come distinto dalla natura. D'altronde questa natura che precede la storia umana non è la natura nella quale vive Feuerbach, non la natura, che oggi non esiste piú da nessuna parte, salvo forse in qualche isola corallina australiana di nuova formazione, e che quindi non esiste neppure per Feuerbach »[12]. Come diventa, in questa pagina, decisivo il lavoro umano, quello completamente senza diritto di cittadinanza in Feuerbach proprio in quanto oggetto, in quanto oggetto rilevante, se non addirittura il piú rilevante e importante fra quanti sono nel mondo che circonda gli uomini!

In base a questo, dunque, l'essere che tutto condiziona ha in sé anche gli uomini operanti. Da ciò derivano conseguenze affatto stupefacenti – che rendono particolarmente importante la tesi III – contro non solo Feuerbach, ma anche i marxisti volgari. Sono notevoli pertanto in questo contesto davvero sostanziale, e gli appartengono intimamente, due concetti di « mondo sensibile », uno cattivo e l'altro spesso frainteso. Due concetti che pure fanno colpo sui beniamini dell'empirismo od anche riguardano i vantaggi di quella contemplazione che si vuole estranea all'attività e che vede le « circostanze » soltanto come ciò che

[12] *L'ideologia tedesca*, cit., p. 17.

sta attorno agli uomini. Uno di essi è la cosiddetta *datità*, un concetto particolarmente consentaneo all'oggetto, e quindi apparentemente materialistico. Eppure, prescindendo dal fatto che sul piano della significanza è un concetto di reciprocità, che non varrebbe niente qualora non vi fosse un soggetto a cui soltanto fosse dato o potesse esser « dato » un qualcosa, nel mondo che costituisce l'ambiente degli uomini non esiste quasi dato che non sia nel contempo anche un *elaborato*. Perciò Marx parla di « materiale », quale la scienza della natura riceve solo tramite il commercio e l'industria. Di fatto solo l'osservazione delle superfici fa vedere il dato; non appena si penetra un po', ogni oggetto del nostro ambiente d'ogni giorno si svela come qualcosa di ben diverso dal mero dato. Esso si dimostra piuttosto come risultato finale del precedente processo lavorativo, anche se è materia prima, la quale, ancora prima di essere completamente trasformata, è col lavoro che viene prelevata dalla foresta o staccata dalla roccia o estratta dalle profondità della terra. E tutto questo al di là della *manche* vinta dalla passività, vittoria che a ben vedere non sussiste affatto, ma vale e affiora solo alla superficie. La seconda carta che gioca la contemplazione sedicentemente estranea all'attività si serve, sí, sulle prime d'un concetto pienamente legittimo, un concetto decisamente materialistico, cioè della *priorità dell'essere sulla coscienza*. Sul piano gnoseologico questa priorità si esprime come il mondo esterno esistente indipendentemente dalla coscienza umana, su quello storico come priorità della base materiale rispetto allo spirito. Ma, anche questa volta, Feuerbach ha irrigidito unilateralmente questa verità, l'ha esagerata meccanicisticamente, estrapolandone anche qui l'attività. Indipendenza dell'essere dalla coscienza non dice affatto, nella sfera del normale ambiente umano, indipendenza dell'essere dal lavoro dell'uomo. Tramite la mediazione del lavoro sul mondo esterno, l'indipendenza di quest'ultimo dalla coscienza, diciamo pure la sua oggettività, è abolita tanto poco, che anzi viene formulata definitivamente solo grazie a quella. Infatti, come l'attività umana stessa è un'attività oggettiva, che quindi non cade al di fuori del mondo ester-

no, cosí la mediazione soggetto-oggetto è anche essa, nel suo accadere, un elemento del mondo esterno. Anche quest'ultimo esiste indipendentemente dalla coscienza, in quanto non appare certo sotto la forma del soggetto, ma nemmeno soltanto, e altrettanto di certo, « sotto la forma dell'oggetto ». Invece è proprio la *mediazione interagente fra soggetto e oggetto* a significare in tal modo che l'essere specifica, sì, dovunque la coscienza, ma che proprio l'essere storicamente decisivo, cioè l'essere economico è, a sua volta, quello che contiene coscienza oggettiva, e in grado straordinariamente elevato. Ma per Feuerbach tutto l'essere è autarchico prius, in quanto base puramente preumana, base di natura, che ha l'uomo come efflorescenza, davvero esclusivamente come efflorescenza, e non come vera e propria forza naturale. Ma il modo di produzione umana, lo scambio materiale che si ha con la natura, scambio che avviene ed è messo a punto nel processo lavorativo, e in piú i rapporti di produzione intesi come base, tutto questo ha in sé, evidentemente, anche esso coscienza; parimenti la base materiale è riattivata, in ogni società, dalla sovrastruttura della coscienza. Per quanto riguarda l'interazione che si ha in questa relazione essere-coscienza, dando ogni priorità all'essere economico, è precisamente la tesi III a fornire un ottimo chiarimento. Un chiarimento che non fa certo piacere al materialismo volgare; in compenso, però, conferisce alla coscienza umana il posto piú reale fra le « circostanze », e quindi proprio all'interno di quel mondo esterno che essa concorre a formare. La teoria meccanicistica del *milieu* pretende « che gli uomini sono il prodotto delle circostanze e dell'educazione, e che quindi uomini cambiati sono il prodotto di diverse circostanze e di mutata educazione ». A questo stereotipo dottrinale, unilaterale e spesso anche affatto naturalistico (*milieu* equivale a terreno, quanto a clima) la tesi III sovrappone una verità ben superiore al materialismo fino allora usuale: « che le circostanze sono modificate dagli uomini e che l'educatore stesso deve essere educato ». Il che, ovviamente, non significa che questa modificazione delle circostanze possa avvenire senza riferimento a quella oggettiva conformità alla

legge che collega anche il fattore « soggetto » al fattore « attività ». Marx, piuttosto, conduce una guerra su due fronti, circa questo punto, combattendo sia contro la teoria meccanicistica del *milieu*, che finisce nel fatalismo dell'essere, sia contro la teoria idealistica del soggetto, che finisce nel putschismo, o per lo meno nell'esagerato ottimismo attivistico. Un passo dell'*Ideologia tedesca* rappresenta senz'altro un completamento della tesi III sotto questo aspetto, e la completa in base al saluberrimo movimento di scambio fra uomini e circostanze, alla mediazione soggetto-oggetto, di natura ininterrottamente reciproca, ininterrottamente dialettica. Così che nella storia « ad ogni grado si trova un risultato materiale, una somma di forze produttive, un rapporto storicamente prodotto con la natura e degli individui fra loro, che ad ogni generazione è stata tramandata dalla precedente una massa di forze produttive, capitali e circostanze, che da una parte può senza dubbio essere modificata dalla nuova generazione, ma che d'altra parte impone ad essa le sue proprie condizioni di vita e le dà uno sviluppo determinato, uno speciale carattere; che dunque le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze »[13]. Come si è detto, in questo passo si sottolinea particolarmente l'interazione fra soggetto e oggetto, e lo si fa preferendo in misura avvertibile, la relazione *circostanza*-uomo a quella inversa, in modo tale, però, che l'uomo e la sua attività restano sempre il *quid* specifico della base materiale della storia, ne rappresentano quasi la radice e, del pari, la sua sovvertibilità. Anche l'idea (nella teoria) diviene per Marx un potere materiale, se s'impadronisce delle masse; cosí come, ancora prima, è un potere del genere la modificazione tecnico-politica delle circostanze e chiaramente lo resta anche il fattore soggettivo, cosí inteso, all'interno del mondo materiale. Un ultimo chiarimento alla tesi III, ecco che lo dà *Il capitale*, annettendo con estrema decisione l'uomo al monde esterno, anzi alla natura: « Egli mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe,

[13] *Ibidem*, p. 30.

mani e testa, per appropriarsi dei materiali della natura in forma usabile per la propria vita. Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria... La terra stessa è un mezzo di lavoro, eppure presuppone a sua volta, prima di poter servire come mezzo di lavoro nell'agricoltura, tutta una serie di altri mezzi di lavoro e uno sviluppo della forza lavorativa relativamente già elevato »[14]. Ecco dunque che l'attività umana, con tutta la coscienza che la pervade, viene spiegata come un frammento di natura, come quanto di piú importante è in essa, cioè come la prassi che sovverte letteralmente alla base l'essere materiale, il quale a sua volta condiziona primariamente la susseguente coscienza. Quel Feuerbach, che non avvertí impegni rivoluzionari di nessun genere, e che non andò mai al di là dell'uomo inteso come ente generico, non ebbe sensibilità di nessun genere per questo prius della natura, *accresciuto per l'attività umana*. Questo è, in ultima analisi, il motivo per cui nel suo materialismo meramente contemplante non figura la storia e per cui egli non riuscì ad andar oltre l'atteggiamento contemplativo. Il suo rapporto con l'oggetto resta quindi di tipo antico (classico)-aristocratico, in incoerente antitesi al *pathos* dell'uomo, che – ancora una volta in modo puramente teoretico e come semplice efflorescenza della natura esistente – egli pone al centro della sua critica alla religione (e di nessuna altra). Perciò guarda dall'alto in basso alla prassi, che egli conosce solo come una faccenda volgare: « La concezione pratica è una concezione impura, contaminata dall'egoismo »[15]. È a questa frase che Marx si riferisce nella tesi I, allorché afferma che in Feuerbach « la prassi è concepita e fissata solo nel suo modo di apparire sordidamente giudaico ». E quanta superbia di questa specie si ebbe, appena piú tardi, allorché la « concezione » sempre piú « contaminata di egoismo » si annesse ideologicamente una contemplazione cosiddetta *pura*, e quindi una cosiddetta « verità fine a se

[14] *Il capitale*, cit., libro I [1], pp. 195 e 197.
[15] L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 211.

stessa ». Quanta « scienza equestre » ne venne fuori, ben alta sul cavallo della sua burbanza, *au dessus de la melée* (a parte il sudicio che si portava dentro); quanta aristocrazia del sapere (senza *aristoi*), che aveva rinunciato solennemente e con profonda comprensione alla prassi sordida e si teneva alla larga da quella pulita. Marx fu presago nel contrapporre già, ad una così pura incomprensione come quella di Feuerbach, il *pathos* « dell'attività rivoluzionaria, pratico-critica ». Proprio in quanto materialista, proprio all'interno dell'essere medesimo, Marx mette in rilievo che il fattore soggettivo dell'attività di produzione, esattamente come l'oggettivo, è un fattore *sostanziale*. E da ciò derivano conseguenze travolgenti, indiscutibilmente opposte al materialismo volgare, che rendono particolarmente preziosa questa parte delle tesi su Feuerbach. Se non si è compreso il fattore lavoro, il prius dell'essere, che non è in alcun modo un *factum brutum* o un dato di fatto, non può esser compreso a sua volta nella storia degli uomini. Meno che mai può esser mediato con il meglio dell'intuizione attiva, con cui si conclude la I tesi: con l'« attività rivoluzionaria, pratico-critica ». Per Marx l'uomo che lavora, questo rapporto soggetto-oggetto vivente in tutte le « circostanze », appartiene decisamente alla base materiale, anche il soggetto nel mondo è mondo.

Gruppo storico-antropologico: l'autoestraneazione e il vero materialismo.

Tesi IV, VI, VII, IX, X.

Qui si riconosce che quando si parla dell'uomo si deve muovere sempre dall'estraneazione. La tesi IV enuncia il tema: Feuerbach svela l'autoestraneazione nella sua forma religiosa. « Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo religioso nel suo fondamento mondano. Ma, – prosegue Marx, – non si accorge che, avendo portato a termine questo lavoro, resta ancora da fare l'essenziale ». Feuerbach, come precisa la VI tesi, ha ricondotto il fatto religioso ad un fondamento mondano, in quanto l'ha risolto nel mondo dell'uomo. In sé era un'impresa rilevante, tanto piú che

lo sguardo era acutamente fisso all'interesse delle umane aspirazioni. La «critica antropologica della religione» di Feuerbach deriva tutta la sfera trascendente dalla fantasia di desiderio: gli dèi sono, nella loro reale essenza, desideri del cuore trasformati. Ma ecco che con queste ipostasi del desiderio il mondo si sdoppia in uno immaginario ed uno reale; per cui l'uomo rimuove la sua essenza migliore dall'aldiqua ricreandola in un aldilà ultraterreno. Occorre dunque abolire questa autoestraneazione, occorre cioè, per mezzo della critica antropologica e della descrizione delle origini, andare a riprendere il cielo e restituirlo agli uomini. Ma è qui che fa sentire il suo peso il corollario marxiano, che non si arresta all'uomo-genere-astratto, del tutto inarticolato da un punto di vista storico e di classe. Feuerbach, che tanto aveva biasimato Hegel per via della reificazione del concetto, localizza, sí, empiricamente il suo uomo-genere-astratto, ma solo in modo tale da farlo risiedere nell'intimo dell'individuo singolo, svincolato dalla società, senza storia sociale. Per questo si ribadisce nella VI tesi: «Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali». Con questo suo arco sospeso nel vuoto, fra l'individuo singolo e l'umano astratto ed estrapolando la società, Feuerbach è davvero poco diverso da un epigono della Stoa e dagli effetti ritardati di questa nel diritto naturale, nelle idee di tolleranza dell'evo moderno borghese. Anche la morale stoica, dopo il tramonto della pubblica *polis* greca, si era ritirata nell'individuo privato; era stata, dice Marx nella sua dissertazione dottorale, «la fortuna del suo tempo; cosí la falena, quando è calato il sole di tutti, cerca la lampada del privato»[16]. D'altro canto, però, volendo scavalcare tutti i rapporti societari di tipo nazionale, era inevitabile che nella Stoa si facesse valere l'uomo-genere-astratto come l'unico universale al di sopra degli individui singoli, come luogo della *communis opinio*, della *recta ratio* valida per tutti i tempi, fra tutti i popoli: vale a dire, come la comune casa dell'uomo in-

[16] MEGA I, I/1, p. 133.

serita nell'altrettanto comune-buona casa del mondo. Questa casa dell'uomo era non solo la scomparsa *polis*, ma era in parte – con servizievole ideologia – la *pax romana*, il cosmopolitico *imperium* di Roma, in parte – con astratta utopia – una lega umanitario-fraterna d'individui diventati saggi. Non infondato è, in tal modo, il concetto di *humanitas*, quale concetto di genere e di valore ad un tempo, un concetto nato alla corte di Scipione il giovane, e suo creatore fu lo stoico Panezio. Feuerbach, ora, col suo uomo-genere-astratto, ha ripreso soprattutto il neostoicismo, cosí come era apparso – anche qui con un arco sospeso nel vuoto fra individuo e universalità – nell'evo moderno borghese. E tutto questo, per finire, nel concetto astratto-sublime del *citoyen* e soprattutto nel *pathos* kantiano d'una umanità in generale che rifletteva in termini tedesco-moralistici il *citoyen*. Certo, gli individui dell'epoca moderna sono capitalisti, non stoiche colonne private, ed il loro universale era non l'ecumene antica, che doveva cancellare la distinzione fra i popoli, bensì – con l'idealizzazione proprio della *polis* antica – la generalizzazione dei borghesi diritti dell'uomo, con in piú l'astratto *citoyen*, questo ideale morale-umanistico della specie umana. Tuttavia qui abbiamo importanti corrispondenze economicamente condizionate (altrimenti non si sarebbe avuto, certo, un neostoicismo nei secoli XVII e XVIII): qui come lí la società è atomizzata in individui, qui come lí al di sopra di essa si leva un genere-astrazione, un ideale-astrazione di umanità, di umanizzazione. Ma è proprio questa astrazione al di sopra dei meri individui, che Marx critica, definendo l'essenza umana precisamente come « l'insieme dei rapporti sociali ». Pertanto la tesi VI è rivolta sia contro l'astorica considerazione feuerbachiana dell'umanità in sé, sia, e coerentemente, contro il concetto puramente antropologico di genere, a cui equivale questa umanità, intesa come generalità che congiunge piú individui con un vincolo meramente naturale. Il concetto di *valore* « umanità », Marx lo conserva ancora del tutto come suo, come risulta chiaro dalla tesi X. L'espressione « umanesimo reale », con cui esordisce

la prefazione alla *Sacra famiglia*, è tratta bensí dall'*Ideologia tedesca*, in connessione col rifiuto opposto ad ogni residuo di democrazia borghese, col raggiungimento del punto di vista proletario-rivoluzionario, con la creazione del materialismo storico-dialettico. Ma la tesi X parla, con totale accentuazione assiologica di un'antitesi umanistica, e quindi di un « umanesimo reale », che pure è il solo ad essere considerato, a restar considerato come socialista: « Il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese, il punto di vista del materialismo nuovo è la società umana o l'umanità sociale ». L'essenza umana, quindi, non è dovunque, in ogni società « come universalità interna, muta, che leghi molti individui naturalmente », non consiste assolutamente in una qualche universalità già esistente, ma piuttosto la si trova attraverso un difficile processo e la si conquista unicamente insieme al comunismo, anzi in quanto comunismo medesimo. Proprio per ciò il punto di vista nuovo, proletario, non abolisce affatto il concetto assiologico di umanesimo, poiché sa di essere l'unico che possa farlo praticamente rimpatriare; e quanto piú scientifico è il socialismo, tanto piú concretamente serba *il posto centrale alla preoccupazione per l'uomo, ha per scopo la reale abolizione della sua estraneazione*. Certo, però, non alla maniera di Feuerbach, come un genere-astrazione, munito in sé dei troppo sublimi sacramenti dell'umano. Perciò nella tesi IX Marx riprende precisamente la ragione di fondo del gruppo gnoseologico, in questo caso contro l'antropologia di Feuerbach: « Il punto piú alto cui giunge il materialismo intuitivo, cioè il materialismo che non intende la sensibilità come attività pratica, è l'intuizione degli individui singoli e della "società borghese" ». Si rileva, in definitiva, un limite di classe, lo stesso limite che preclude a Feuerbach, in sede di teoria gnoseologica l'*attività* rivoluzionaria, in sede antropologica la *storia e la società*. La prosecuzione marxiana dell'antropologia feuerbachiana, come critica dell'autoestraneazione religiosa, quindi, non è solo corollario, bensí ulteriore e nuovo disincanto, di Feuerbach medesimo o dell'ultima feticizzazione, di quella

antropologica. In tal modo Marx passa dagli uomini generico-ideali ai meri individui, sul terreno dell'umanità reale e dell'umanizzazione possibile.

Per questo era necessario guardare ai processi che stanno realmente alla base dell'estraneazione. Gli uomini reduplicano il loro mondo non solo perché hanno una coscienza lacerata, desiderante. È piuttosto questa coscienza e, con essa il suo riflesso religioso, che trae origine da una scissione ben piú vicina, cioè da una scissione sociale. I rapporti sociali medesimi sono lacerati e divisi, mostrano un sotto e un sopra, lotte fra le due classi e caliginose ideologie del sopra, di cui quella religiosa è solo una delle tante. Per Marx era proprio il trovare questa maggiore vicinanza nella situazione del mondo, il lavoro che restava ancora da fare quanto all'essenziale, per affermare un'immanenza contrapposta a quella astratto-antropologica di Feuerbach. Per tutto questo il Feuerbach estraneo alla storia, adialettico, non ebbe occhio, ed ecco che l'individua la tesi IV: « Ma il fatto che il fondamento mondano si distacchi da se stesso e si costruisca nelle nuvole come un regno fisso ed indipendente, è da spiegarsi soltanto con l'auto-dissociazione e con l'auto-contraddittorietà di questo fondamento mondano. Questo fondamento deve essere perciò in se stesso tanto compreso nella sua contraddizione, quanto rivoluzionato praticamente. Pertanto, dopo che, per esempio, la famiglia terrena è stata scoperta come il segreto della sacra famiglia, è proprio la prima a dover essere dissolta teoricamente e praticamente ». Se vuole essere davvero radicale, se cioè, secondo la definizione di Marx vuol cogliere le cose alla *radix*, alla « radice », la critica della religione deve postulare la critica dei rapporti che stanno alla base della fede nel cielo, della loro miseria, delle loro contraddizioni e della loro falsa, immaginaria soluzione delle contraddizioni. Già in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, nel 1844, Marx aveva dato una formulazione tanto avvincente quanto inequivocabile: « La critica della religione... perviene all'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un

essere degradato, asservito, abbandonato e spregevole »[17]. Solo in forza di questa critica, proseguita rivoluzionariamente anche sul piano pratico, si raggiunge una situazione in cui non si ha piú bisogno d'illusioni di sorta, né come di autoinganni, né come di surrogati: « La critica non ha strappato i fiori immaginari dalla catena perché l'uomo continui a trascinarla triste e spoglia, ma perché la getti via e colga il fiore vivo » [18]. Proprio per questo è necessario che la famiglia terrena sia svelata come l'arcano della celeste, fino ad arrivare a maturare quella « scienza dell'arcano » economico-materialistica, che Marx farà poi parlare nel *Capitale*: « Del resto basta conoscere un po', per es., la storia della Roma repubblicana, per sapere che la storia della proprietà fondiaria ne costituisce la storia arcana » [19]. Di conseguenza l'analisi dell'auto-estraneazione religiosa, per essere veramente radicale, va, scavalcando in linea di principio, le ideologie, al ruolo piú specifico dello Stato, a quello di tutti il piú specifico, all'economia politica, e solo qui consegue la « antropologia » reale. La consegue come fondamentale visione socio-scientifica nel « rapporto dell'uomo con l'uomo e con la natura ». Se è vero, come puntualizza la tesi VII, che « il sentimento religioso è esso stesso un prodotto sociale », al di là del prodotto, è il produrre che non è possibile né lecito dimenticare, come invece fa l'astorico, l'adialettico Feuerbach. Precisamente a questa ultima incompletezza e quindi insostenibilità della soluzione feuerbachiana si riferisce il seguente passo del *Capitale*: « Di fatto è molto piú facile trovare mediante l'analisi il nocciolo terreno delle nebulose religiose che, viceversa, *dedurre* dai rapporti reali di vita, che di volta in volta si presentano, le loro forme incielate. Quest'ultimo è l'unico metodo materialistico e quindi scientifico. I difetti del materialismo astrattamente modellato sulle scienze naturali, che esclude il *processo* storico, si vedono già nelle concezioni astratte e ideologiche dei suoi portavoce appena s'ar-

[17] *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Opere scelte*, cit., p. 65.
[18] *Ibidem*, p. 58.
[19] *Il capitale*, cit., libro I [1], p. 96, nota 33.

rischiano al di là della loro specialità »[20]. Inoltre: in Feuerbach « materialismo e storia... sono del tutto divergenti », si afferma nell'*Ideologia tedesca*, stabilendo così la distinzione fondamentale fra il materialismo dialettico-storico e il vecchio materialismo meccanicistico: « Fin tanto che Feuerbach è materialista, per lui la storia non appare, e fin tanto che prende in considerazione la storia, non è materialista »[21]. Lo stesso Feuerbach lo aveva affermato esplicitamente, dicendo di essere materialista all'indietro (cioè riguardo alla base di natura), ma idealista in avanti (cioè riguardo alla etica e alla stessa filosofia della religione). È proprio l'estrapolazione, nel materialismo di Feuerbach, di società, storia e loro dialettica, è proprio la mancanza di vita che quell'estrapolazione produce nel vecchio materialismo meccanicistico, l'unico che Feuerbach conoscesse, a determinare inevitabilmente in questo filosofo, alla fine della sua filosofia, un idealismo prorogato. Questo si dà a conoscere nella sua etica, lo si vede nelle pretese d'un certo sentimentalismo alla «domenica è sempre domenica». Ancora una volta, quel che domina tutto è, come dice la tesi IX, « l'intuizione degli individui singoli e della "società borghese" », ma ancora una volta è dato notare che in Feuerbach anche la *religione*, apparentemente liquidata, in realtà è solo deviata antropologicamente, e non sottoposta a critica storica. Vale a dire che Feuerbach non sottopone a critica vera e propria i contenuti religiosi, ma il loro spostamento in una trascendenza e quindi l'estenuazione dell'uomo e della sua immanenza. Nella misura in cui egli intese ricordare alla « natura umana » la sua dilapidata ricchezza, operò una riduzione indubbiamente irta di problemi. Chi potrebbe misconoscere le profondità dell'umano e l'umanità del profondo nell'arte traboccante di religiosità di un Giotto, di un Grünewald, di un Bach e forse infine anche di un Bruckner? Eppure Feuerbach, con cuore, fraternità e travaglio interiore senza eguali, fa di tutto questo quasi una sorta di *teologia-pettorale* liberamente religiosa.

[20] *Ibidem*, libro I², p. 73, nota 89.
[21] *L'ideologia tedesca*, cit., p. 18.

Oltre ciò, nell'inevitabile vuoto del suo « idealismo in avanti », egli lascia superstiti quasi tutti gli attributi di Dio Padre, per così dire come delle virtú in sé, e da essi viene cancellato solo il Dio del cielo. Invece di dire: Dio è misericordioso, è l'amore, è onnipotente, fa miracoli, ascolta le preghiere, si dovrà dire soltanto: la misericordia, l'amore, l'onnipotenza, il far miracoli, l'ascoltar preghiere sono divini. L'intero armamentario teologico resta immutato, viene solo trasferito dal luogo celeste in una certa regione dell'astratto, insieme alle virtú, oggettivate, della « base di natura ». Ma in tal modo non si originò l'unico problema a cui Feuerbach ben pose mente, quello dell'eredità umanistica della religione; ma si giunse ad una svendita della religione a prezzi ridotti, a vantaggio d'una consorteria di filistei incalliti e mal disincantati, che a ragione Engels individua come portatori di vieti residui della religione di Feuerbach. Il marxismo, invece, anche riguardo alla religione, è non un « idealismo in avanti », bensí *materialismo in avanti, pienezza del materialismo*, senza un cielo mal demitizzato, che debba esser portato in terra. Quella davvero totale spiegazione del mondo in base a se stesso, che si chiama materialismo dialettico-storico, fa muovere anche la trasformazione del mondo dal mondo medesimo. In un al di là del gravame, che non ha nulla in comune né con l'aldilà della mitologia né con le sue fedi nel Signore o nel Padre.

Gruppo della teoria-prassi: prova e conferma. Tesi II, VIII.

Qui non si vuol certo riconoscere che il pensiero sia smorto e impotente. La tesi II lo pone al di sopra dell'intuizione sensibile, con la quale e nella quale esso ha semplicemente inizio. Feuerbach aveva denigrato il pensiero, accusandolo di sviare dal singolo all'universale; il suo era un giudizio di stampo nominalistico. In Marx, invece, il pensiero non mira affatto ad un cattivo universale, all'astratto; al contrario, rende accessibile precisamente il mediato, il nesso essenziale del fenomeno, che è ancora inac-

cessibile alla mera sensibilità di fronte al fenomeno. Avviene cosí che il pensiero, estrapolato da Feuerbach come astratto, è, in quanto mediato, concreto, mentre al contrario il sensibile privo di pensiero è astratto. È pur vero che il pensiero deve ricondursi di nuovo all'intuizione, per far prova di sé in essa, una volta compenetrata, ma, anche in questo esito, l'intuizione non è affatto quella passiva, immediata di Feuerbach. La prova, piuttosto, può risiedere solo nella mediatezza dell'intuizione, e quindi unicamente in quella realtà sensibile che viene *elaborata* teoreticamente e diventa cosí *cosa per noi*. Ma ciò è, alla fine, la realtà sensibile della *prassi* teoreticamente mediata, teoreticamente conseguita. Quella del pensare, dunque, è, ancor piú dell'intuizione sensibile, un'attività, critica, stringente, esplicativa; e la prova migliore è perciò il cimentarsi praticamente in questa decifrazione. Come ogni verità è una verità per qualcosa e non se ne dà nessuna che sia fine a se stessa, eccetto che come autoillusione o fantasticheria, così non si dà prova completa d'una verità in base a questa medesima come a qualcosa che resti sul piano puramente teoretico; in altre parole: non c'è *nessuna possibile prova completa teoretico-immanente*. Una prova puramente teoretica si può bensí portare a termine, ma è solo parziale, e per lo piú, ancora, nella matematica: ma anche qui risulta come una prova di tipo parziale, in quanto non riesce a trascendere la mera «consonanza» interna, la «correttezza» logico-coerente. La correttezza non è ancora verità, vale a dire che non è ancora immagine della realtà e, insieme, potere d'intervenire nella realtà in ragione degli agenti e in conformità alle leggi che li ha individuati. In altre parole: la verità non è un rapporto di sola teoria, è bensí *assolutamente un rapporto teoria-prassi*. Perciò la tesi II dichiara: «La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica bensí una questione pratica. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà del pensiero – isolato dalla prassi – è una questione meramente scolastica». Vale a dire una questione da scuo-

la nel senso del pensiero-immanenza chiusa (ivi incluso il pensiero meccanicistico-materialistico); questo internato contemplativo fu sino allora l'ambiente d'ogni concetto di verità. Con il suo rapporto teoria-prassi, dunque, la tesi II è pienamente creativa e nuova; a suo confronto la filosofia portata avanti fino allora appare davvero come « scolastica ». Infatti, o, come abbiamo notato, la teoria della conoscenza antica e quella medievale non hanno riflettuto l'attività, o l'attività, in quanto borghese-astratta, non è stata messa veramente in contatto con il suo oggetto. Nell'uno e nell'altro caso, al tempo del disprezzo antico e feudale per il lavoro, cosí come al tempo dell'*ethos* borghese del lavoro (senza la concretezza del lavoro medesimo) la prassi, sia quella tecnica, sia quella politica, valeva, nel migliore dei casi, come « applicazione » della teoria. Non come testimonianza a favore della teoria, a riprova della concretezza di questa, come in Marx, non come un tramutarsi della chiave in leva, un tramutarsi della vera immagine della realtà in una presa potente sulla medesima.

Il giusto pensiero finisce così col fare tutt'uno con l'azione del giusto. In esso l'attività, e quindi anche l'atteggiamento partitico, è fin da principio, per poi riemergere alla fine come conclusione vera. In quest'ultima il colore della decisione è il suo proprio, e non uno addizionale, accattato chissà dove. Ogni confronto nella storia della filosofia conferma in questo caso il *novum* del rapporto teoria-prassi di fronte alla semplice « applicazione » della teoria. E ciò anche allorché una parte della teoria era già volta alla prassi: cosí Socrate, cosí in Platone quando volle attuare in Sicilia la sua utopia statuale, cosí nella Stoa con la logica come semplice muro, la fisica come semplice albero, ma con l'etica come frutto. Cosí in Agostino, il fondatore locale della chiesa papale del Medio Evo, cosí, alla fine di questo ultimo, in Guglielmo di Ockham, il nominalistico distruttore della chiesa papale a favore dei sorgenti stati nazionali. In tutti costoro, dietro i loro intenti era indubbiamente un'incombenza sociale-pratica; eppure la teoria condusse la sua propria vita astratta, non mediata praticamente. Essa si degnò di farsi « applicare »

alla prassi, così come un principe di scendere fra il popolo, nel migliore dei casi come un'idea scende alla sua utilizzazione. Ed anche Bacone, nel drastico utilitarismo borghese-pratico dell'epoca moderna: insegna che sapere è potere, vuole fondare di nuovo, di sana pianta, la scienza; mirando ad essa come ad una *ars inveniendi*; eppure, nonostante ogni ostilità al sapere puramente teoretico e alla conoscenza contemplativa, la scienza resta autarchica, ed è solo il metodo che ne va mutato. Mutato nel senso del procedimento induttivo, dell'esperimento disposto metodicamente; ma la prova non risiede nella prassi, che anche qui vale piuttosto come frutto e ricompensa della verità, non già come suo criterio definitivo e come dimostrazione. Ancor minore somiglianza hanno con Marx le numerose « filosofie dell'azione », che erano sorte da Fichte e da Hegel e poi, con un ritorno a Fichte, nella sinistra hegeliana. Lo stesso « atto » (*Tathandlung*) di Fichte dimostrò, sì, forza e rigore in piú punti salienti di carattere politico-nazionale, ma finí per diventare sempre etere. Alla fine serví solo a migliorare di poco, elaborandolo, il mondo del non-io, piuttosto che ad abolirlo completamente. Grazie a cotesta « prassi » *au fond* avversa al mondo, si direbbe che fu comprovato solo il soggettivo punto di partenza, peraltro già assodato, del fichtiano idealismo dell'Io, non già una verità oggettiva, che si enuclei solo col e nel mondo. È ancora Hegel ad avvicinarsi di piú al presentimento di un criterio di prassi, ed è significativo che lo faccia, nella sua *Fenomenologia dello spirito*, in base al rapporto di lavoro. Nella psicologia di Hegel, inoltre, si verifica un passaggio dallo « spirito teoretico » (intuizione, rappresentazione, pensiero) alla sua antitesi, lo « spirito pratico » (sentimento, volontà mossa dagli impulsi, felicità), da cui dopo dovrà risultare, per sintesi, lo « spirito libero ». Questa sintesi, quindi, si proclama come volontà conoscentesi, come volontà che pensa e sa se stessa, che infine, nello « Stato secondo ragione », vuole quel che sa e sa quel che vuole. Ma già nella *Logica* hegeliana si trova una superiorità di ordine dell'« idea pratica » rispetto all'« idea del conoscere contemplante », in quanto al bene pratico spettereb-

be « la dignità non solo dell'universale, ma anche del semplicemente reale »[22]. « Tutto questo », annota Lenin, « nel capitolo *L'idea del conoscere*... il che significa indubbiamente che la prassi costituisce per Hegel un anello nell'analisi del processo della conoscenza... Marx si ricollega quindi direttamente a Hegel quando introduce il criterio della prassi nella teoria della conoscenza: vedi le *Tesi su Feuerbach* »[23]. Ciononostante, alla fine della sua *Logica*, esattamente come della sua *Fenomenologia dello spirito* e del suo sistema recato a termine, Hegel riconduce il mondo (l'oggetto [*Gegenstand, Objekt*], la sostanza [*Substanz*]) nel soggetto, quasi come Fichte; per cui alla fine la verità è coronata non dalla prassi, bensì dal « ricordo », « scienza del sapere fenomenico », e niente altro. Secondo la celebre frase che chiude la prefazione ai *Lineamenti della filosofia del diritto* di Hegel, « la filosofia arriva sempre troppo tardi. Come *pensiero* del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta »[24]. Il pensatore a circuito chiuso Hegel, l'*antiquarium* dell'inamovibile esistente, sono questi che alla fine hanno sconfitto il pensatore dialettico per processi, con la sua criptoprassi. Non resta altro – per avere una misura immediata della distanza che separa la teoria marxiana della prassi dall'ambiente in cui Marx visse la sua giovinezza – che la prassi, ben presto anche pratica, della sinistra hegeliana e quanto vi è connesso. Ciò era l'« arma della critica », la cosiddetta « filosofia dell'azione », al tempo del giovane Marx. Ma fu proprio qui che si ebbe un regresso dall'idealismo oggettivo di Hegel a quello soggettivo di Fichte; è quel che lo stesso Feuerbach accerta in Bruno Bauer. La serie delle filosofie dell'azione iniziò con lo scritto di Cieszkowski, peraltro non privo d'interesse, *Prolegomena zur Historiosophie* del 1838, in cui si fa vedere espres-

[22] G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Bari, Laterza, 1925, vol. III, p. 328.
[23] V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, Milano, Feltrinelli, 1970, p. 205.
[24] G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1954, p. 18 [*N. d. T.*].

samente come sia necessario servirsi della filosofia per una trasformazione del mondo. Nei *Prolegomena* si trovano perfino appelli ad una ricerca razionale sulla tendenza della storia: perché si possa operare nel modo giusto; perché a costituire la storia del mondo siano azioni consapevoli, non istintive; perché la volontà sia portata alla stessa elevatezza a cui la ragione era stata recata da Hegel; perché in tal modo guadagnasse spazio una prassi non solo prema anche post-teoretica. Tutto questo suona importante; eppure rimase allo stato di semplice dichiarazione, senza conseguenza alcuna anche negli ulteriori scritti di Cieszkowski, anzi in lui l'« interesse per il futuro » fu sempre piú irrazionale, oscuro. Il rifiuto della speculazione diventò per Cieszkowski il rifiuto della ragione, l'attività diventò una sorta d'« intuizione attiva », e tutta la volontà di futuro finí, da ultimo, in una teosofia dell'*amen* nella Chiesa ortodossa, pubblicata al tempo del *Manifesto del partito comunista*. Nella stessa cerchia di Marx, in definitiva, visse ancora, con Bruno Bauer, una « filosofia dell'azione », anzi addirittura del giudizio universale, *in facto* la piú soggettivistica di tutte. Allorché la reazione che si ebbe sotto Guglielmo Federico IV mise alla prova questa « arma della critica », essa con Bruno Bauer si risolse immediatamente in individualismo, in egocentrismo disprezzatore della massa. La « critica critica » di Bauer fu una battaglia esclusivamente di e tra idee, una sorta di prassi-*l'art pour l'art* dello spirito d'orgoglio con se stesso, e finí col venirne fuori *L'unico e la sua proprietà* di Stirner. La parola decisiva a riguardo, la dice lo stesso Marx nella *Sacra famiglia*, parlando, com'è evidente, della propria causa, al fine della prassi genuina e della sua inconfondibilità. Al fine della prassi rivoluzionaria: cominciando dal proletariato, munito di quel che di fecondo è nella dialettica hegeliana, e non delle astrazioni dell'« avvizzita e vedova filosofia hegeliana » [25], tanto meno del soggettivismo fichtiano. Fichte, il virtuoso iracondo, aveva purtuttavia di mira, di volta in volta, direttive energiche, dal *Der Geschlossene*

[25] *La sacra famiglia*, cit., p. 23.

Handelsstaat alle *Reden an die deutsche Nation*; Fichte scacciò i Francesi dalla Germania a forza di filosofia; la « critica critica », invece, fa evoluzioni nel maneggio dell'autocoscienza. E, piú vicino a Marx, anche in quel probo socialista che fu Moses Hess l'agire ebbe la tendenza a svincolarsi dall'attività sociale, a ridursi a riforma della coscienza morale, ad una « filosofia dell'azione » senza un'evoluta teoria economica dietro di sé, senza un orario di viaggio della tendenza dialetticamente compresa dentro di sé. *Fino a Marx, dunque, i concetti di prassi sono del tutto diversi dalla concezione marxiana della teoria-prassi, dalla dottrina dell'unità fra teoria e prassi.* E invece di aderire solo alla teoria, in modo tale che il pensiero non ha alcun bisogno, sul piano puramente scientifico, della sua « applicazione », in modo tale che la teoria continua a vivere, anche nella prova, della sua propria vita nonché della sua immanente autosufficienza, secondo Marx, cosí come secondo Lenin, teoria e prassi oscillano costantemente. Nell'oscillare alternativamente e reciprocamente l'una nell'altra, la prassi presuppone la teoria, nella stessa misura in cui, a sua volta, essa medesima sprigiona, giacché ne ha bisogno, nuova teoria per l'avvio e la prosecuzione d'una nuova prassi. Mai il pensiero concreto è stato valorizzato piú altamente di qui, dove la luce si fa azione, né mai piú altamente l'azione, che si fa coronamento della verità.

Non solo, ma al pensiero, in quanto esso è d'aiuto, può inerire senz'altro anche il fervore. Il fervore del recare aiuto, dell'amore fino al sacrificio, dell'odio contro gli sfruttatori. Sono questi sentimenti che mettono in moto quella partiticità senza la quale non è socialisticamente possibile un autentico sapere unito a un buon agire. Ma un sentimento d'amore, che non sia a sua volta illuminato dalla conoscenza, blocca l'azione d'aiuto in cui pur vorrebbe risolversi. Esso troppo facilmente si sazia della sua propria eccellenza, si vanifica nel fumo di una nuova autocoscienza solo apparentemente attiva. In tal caso è una sensibilità non piú critica a l'*art pour l'art*, come in Bruno Bauer, bensí sentimentale-acritica, qualcosa di afoso e vago. Così nello stesso Feuerbach· al posto della prassi egli mette

puntualmente tutte le volte il suo equivoco correlato « sentimento ». Toglie tensione all'amore in un generico rapporto sentimentale fra io e tu; l'esito d'ogni conoscenza sociale è anche qui palesato col ripiegamento sui puri e semplici individui e sul loro rapporto perennemente struggente. L'umanità [*Humanität*] viene effeminata: « Rispetto al proprio fondamento (!), la nuova filosofia non è altro che la raggiunta consapevolezza dell'essenza del sentimento. Essa afferma nella ragione e con la ragione quello che ogni uomo, e intendo l'uomo reale, riconosce nel proprio cuore »[26]. Questa frase è tratta dai *Principi della filosofia dell'avvenire*, ma in realtà è un surrogato dall'azione, è un principio che proviene dal passato, e da un passato filisteo, pretesco e, come spesso accade, anche tartufesco-sabotativo. Da un passato che, proprio in forza del suo filantropismo astratto-declamatorio, oggi meno che mai vuol cambiare il mondo nel bene, ma vuol perpetuarlo nel male. La caricatura feuerbachiana del Discorso della montagna esclude ogni rigore nel perseguitare l'ingiustizia, include ogni lassismo nella lotta di classe; proprio per questo il « socialismo » dell'amore se la sbriga con tutte le lacrime di coccodrillo d'una filantropia capitalisticamente interessata. Ecco, perciò, Marx ed Engels: « Precisamente in contrasto alla malvagia realtà, all'odio, si predicò il regno dell'amore... Ma quando l'esperienza insegna che questo amore non è diventato operante in 1800 anni, che non è stato in grado di trasformare i rapporti sociali né di fondare il suo regno, da ciò risulta ben chiaro che cotesto amore, il quale non ha saputo vincere l'odio, non può fornire la necessaria energica forza operativa alle riforme sociali. È un amore che si perde in frasi sentimentali, con le quali non si supera alcuna situazione reale, fattuale; è un amore che addormenta gli uomini con le interminabili pappette sentimentali che gli propina. È dunque la necessità a conferire la forza all'uomo: chi *deve* aiutarsi, si aiuta. E perciò le reali condizioni di questo mondo, lo stridente contrasto, nell'odierna società, fra capitale e la-

[26] L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, Torino, Einaudi, 1946, p. 121.

voro, fra borghesia e proletariato, quali esse condizioni si palesano, nella loro forma piú evoluta, nei rapporti industriali, sono le *diverse* fonti, piú possentemente zampillanti, della visione socialista del mondo, dell'aspirazione alle riforme sociali... Questa ferrea necessità procura agli sforzi socialisti diffusione e aderenti capaci d'operare, ed aprirà la strada alle riforme socialiste, che si faranno con la trasformazione dei presenti rapporti economici, ben piú di quanto non possa fare qualsiasi amore che bruci in tutti i sentimentalissimi cuori di questo mondo »[27]. Da allora in poi quel che Thomas Münzer aveva chiamato non solo « fede immaginaria », ma anche « amore immaginario », si è diffuso, ben diversamente dai tempi relativamente innocenti di Feuerbach, fra rinnegati e pseudo-socialisti. Il cui ipocrita amor dell'uomo niente altro è che l'arma da guerra d'un odio ben piú totale: quello per il comunismo; e solo per questa guerra c'è questo amore immaginario di nuovo stampo. Insieme al misticismo, che già non mancava in Feuerbach, qui vorrebbe ben esservi ancora l'« idealismo in avanti », cioè un idealismo progressista, e tale che negli informi sussurri della sua soddisfazione del cuore, della sua paternità divina fabbricata antropologicamente, non aveva ancora peggior difetto che quella già citata consorteria di filistei mal disincantati e liberi pensatori religiosi. Ma i misteri della profondità chiacchierona di oggi, che non è piú nemmeno idealistica – e che è diversa dal misticismo di Feuerbach quasi quanto questo lo è dalla mistica di Meister Eckhart – parlano con perfida reticenza, e invece della vacua nebbia rosata c'è oggi un nulla di cui si serve la borghesia. Dice la tesi VIII: « Tutti i misteri che trascinano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione razionale nella prassi umana e nella comprensione di questa prassi ». È evidente che con ciò si distingue fra due specie di misteri: fra quelli che rappresentano oscurità, aporie, groviglio di contraddizioni incomprese nell'ancora incompresa realtà,

[27] Circolare di Engels, Gigot, Heilberg, Marx, Seiler, Westphalen, Wolf, dell'11 maggio 1846 da Bruxelles, contro Herrmann Kriege (seguace di Feuerbach), in MEGA, I, VI, p. 7 [*N. d. T.*].

e quelli, detti misticismi veri e propri, che sono idolatria del buio per amore del buio. Ma anche le mere imperscrutabilità, la linea di nebbia in esse, possono trascinare, al misticismo; proprio per questo la prassi razionale è, qui, l'unica soluzione umana, e la soluzione razionale è l'unica prassi umana, quella che si attiene all'umano (invece che al groviglio). Ed anche la parola « misticismo », non è senza ragione che Marx l'adoperi a proposito di Feuerbach; l'adopera proprio contro la spada non affilata dell'amore astratto, che lascia intatto il nodo gordiano. Lo ripetiamo: i misteri di Feuerbach, i misteri dell'amore senza chiarezza, non hanno certo nulla in comune con quello che piú tardi verrà fuori come marciume e notturna eclissi della ragione; Feuerbach sta piuttosto su quella salubre linea tedesca che va da Hegel a Marx, cosí come l'insalubre linea tedesca va da Schopenhauer a Nietzsche ed alle loro conseguenze. E l'amore dell'uomo, se lo si concepisce chiaramente come amore per gli sfruttati, se è spinto fino alla reale conoscenza, è indubbiamente un agente indispensabile nel socialismo. Ma se è vero che il sale può diventare scipito, come può non diventarlo lo zucchero? Se è vero che vi sono cristiani di sensibilità paralizzati nel disfattismo, come possono non esservi socialisti di sensibilità che permangono nel tradimento farisaico? Perciò in Feuerbach Marx colpisce anche una pericolosa dissipazione, che lascia beatamente le cose come stanno, una *prassi-pettorale* da ultima linea, che ha effetti opposti a quelli intesi dal suo proclamato altruismo e dal suo ineffabile amore universale. Senza partizione nell'amore, senza che si generi un altrettanto concreto polo d'odio, non si dà amore genuino; senza la *parzialità* del punto di vista rivoluzionario di classe non si dà altro che idealismo all'indietro, invece di prassi in avanti. Senza il primato della testa fino all'ultimo si danno solo misteri della dissoluzione invece della dissoluzione dei misteri. Alla conclusione etica della feuerbachiana filosofia del futuro fanno difetto tanto la filosofia quanto il futuro; la teoria marxiana in funzione della prassi marxiana ha messo in funzione l'una e l'altra, e l'etica si fa, alla fine, carne.

La parola d'ordine e il suo senso.
Tesi XI.

Qui si riconosce che quanto attiene al futuro è prossimo e importante piú d'ogni altra cosa. Ma non certo alla maniera di Feuerbach, il quale non vi si imbarca, e si accontenta, dall'inizio alla fine, della contemplazione, che lascia le cose come sono. O ancora peggio: egli crede di non poter fare a meno di riformare le cose, ma lo fa solo nei libri, e il mondo nemmeno se ne accorge. Non se n'accorge perché è talmente facile riformare il mondo con idee sbagliate, che il reale non compare affatto nei libri. Ogni passo verso l'esterno sarebbe dannoso al libro ben compilato e ben salvaguardato nel suo bravo parco nazionale e disturberebbe la vita propria di cui vivono i pensieri inventati. Eppure anche libri, dottrine, i piú fedeli possibile alla realtà, palesano spesso il diletto tipicamente contemplativo di appagarsi nel loro ben incorniciato contesto, finalmente «laboriosamente» raggiunto. Per cui arrivano a temere che il mondo da essi prospettato muti (e magari il mutamento scaturisce da quanto essi dicono), nel qual caso l'opera – enunci essa perfino, come quella feuerbachiana, i princípi del *futuro* – non potrebbe piú librarsi autarchicamente a volo attraverso i secoli. Se a ciò si aggiungeva, come avveniva, di nuovo, in Feuerbach, una voluta od ingenua indifferenza politica, il pubblico veniva interamente limitato ai lettori parimenti contemplati; le sue braccia, il suo operare non sono chiamati in causa. Per quanto nuovo fosse il punto di vista, restava un mero punto di «vista»; il concetto non offriva nessuna direttiva per l'intervento concreto. Ecco quindi che Marx pone, stringata e antitetica, la celebre tesi XI: «I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo, ma si tratta di *trasformarlo*». Con ciò è prospettata in modo avvincente una netta differenza nei confronti d'ogni spinta di pensiero manifestatasi fino ad allora.

Come si è rilevato all'inizio, certe frasi corte sembrano a volte piú rapidamente leggibili di quanto non siano. E talvolta a frasi celebri, ben contro la volontà che le sot-

tende, capita che non stimolino piú alla riflessione o che le si ingoi nude e crude. Capita, allora, che causino a volte dei disturbi, nel caso nostro nocivi all'intelligenza o per lo meno estranianti da essa, che non potrebbero essere piú lontani dal senso della frase medesima. Orbene, che cosa si è voluto intendere esattamente con la tesi XI? Come si deve intenderla secondo il costante senso di precisione filosofica che contraddistingue Marx? Non la si può certo intendere, o meglio non se ne può *abusare*, confondendola in qualche modo con il pragmatismo. Quest'ultimo deriva da un paese pienamente estraneo al marxismo, da un paese che gli è avverso, spiritualmente inferiore e, per finire, semplicemente iniquo. Purtuttavia al principio enunciato da Marx si ricollegano continuamente, *busy bodies*, come si dice proprio in America, vale a dire industriosi intriganti, quasi che il marxismo fosse barbarie culturale americana. Alla base del pragmatismo americano è la convinzione che la verità non sia nient'altro che l'utilizzabilità affaristica delle idee. Esiste quindi una cosiddetta esperienza-« ecco qui! » [*Aha-Erlebnis*] della verità, non appena e nella misura in cui questa viene ordinata al conseguimento d'un successo pratico e si dimostra effettivamente idonea a procurarlo. In William James (*Pragmatism*, 1907) l'uomo d'affari, in quanto *american way of life*, appare dotato ancora d'una certa quale umanità universale, è per cosí dire umano (*human*), e senz'altro provvisto, inoltre, d'un ottimismo vitalistico. E ciò per via tanto dell'allora ancor possibile involucro rosa che avvolgeva il capitalismo americano, quanto, e soprattutto, della tendenza, che ogni società di classe manifesta, a spacciare il proprio specifico interesse per quello dell'umanità intera. Perciò anche agli inizi il pragmatismo si propose come patrono di quegli svariati, permutabili « strumenti » logici, per mezzo dei quali l'uomo d'affari di livello piú alto raggiunge senz'altro il « successo umano ». Ma di uomini d'affari « umani » ce ne sono così pochi quanto, anzi ancor meno, di uomini di mondo marxisti; cosí in America, in tutta la borghesia mondiale, subito dopo James il pragmatismo si è fatto conoscere per quel che è: l'estremo agno-

sticismo d'una società sguarnita d'ogni volontà di verità. Due guerre imperialistiche, la prima, del 1914-1918, totalmente imperialistica, la seconda, quella degli aggressori nazisti, parzialmente, hanno maturato il pragmatismo in un'ideologia da mercanti di cavalli. Della verità, ora, non importa piú un bel nulla, nemmeno se la si consideri come se fosse uno « strumento » da curare comunque; e l'involucro rosa del « successo umano » finí con l'andarsene del tutto a quel diavolo che fin dall'inizio si portava dentro. Ora le idee oscillavano e mutavano come titoli di borsa, a seconda della situazione bellica, della situazione degli affari; finché, alla fine, non apparve lo scellerato pragmatismo dei nazisti. Diritto era quel che giovava al popolo, o per meglio dire al capitale finanziario tedesco; verità era quel che promuoveva la vita, o per meglio dire il massimo profitto, quel che appariva funzionale a tale scopo. Queste furono, dunque, allorché si compirono i tempi, le conseguenze del pragmatismo; quanto ingenuamente e illusoriamente pretese di far le viste di essere « teoria-prassi » anche esso! Con quanta ostentazione fu rifiutata una verità fine a se stessa, senza rivelare che lo si faceva per una menzogna che serviva agli affari! Quanto apparente è la concretezza con cui anche qui si è pretesa dalla verità la conferma nella prassi, anzi perfino nella « trasformazione » del mondo! Quanto grande è dunque, nella mente degli spregiatori dell'intelligenza e dei praticisti, la falsificabilità della tesi XI! Certo, per quanto riguarda i praticisti del movimento socialista, essi, sul piano morale, non hanno nulla in comune con i pragmatisti, ed è ovvio; la loro volontà è sana, la loro intenzione rivoluzionaria, la loro meta umanitaria. Eppure, giacché essi estrapolano da tutto questo la mente, e di conseguenza niente di meno che l'intera ricchezza della teoria marxista e insieme ad essa l'acquisizione della eredità culturale di cui essa è latrice, nasce, sul luogo del *trying-and-error-method*, del mestierantismo, del praticismo, quell'atroce adulterazione della tesi XI, che ricorda metodicamente il pragmatismo. Il praticismo, che confina col pragmatismo, è una conseguenza di tale adulterazione, come sempre in-

compresa; tuttavia l'ignoranza di una conseguenza non è una scusa per rincretinire. I praticisti, che nel migliore dei casi aprono un credito a breve scadenza alla teoria, soprattutto se complicata, fanno nel bel mezzo della luce marxistica il buio della loro propria privata ignoranza e del risentimento che a quella tanto spesso si accompagna. Talvolta non è necessario nemmeno tirare in ballo il praticismo, che pure dice comunque attività, per spiegare una siffatta estraneità alla teoria; infatti lo schematismo della mancanza d'idee si alimenta anche dall'antifilosofia vera e propria, inoperosa. Ma ancor meno ci si può appellare alla piú preziosa delle tesi su Feuerbach; in tal caso l'equivoco si farebbe bestemmia. Si dovrà pertanto ribadire continuamente che *per Marx un'idea non è vera perché utile, ma è bensì utile perché vera.* È quel che Lenin formula in un detto oltremodo calzante: « La dottrina di Marx è onnipotente perché è giusta ». E Lenin prosegue: « Il marxismo è il successore legittimo di tutto ciò che l'umanità ha creato di meglio durante il secolo XIX: la filosofia tedesca, l'economia politica inglese e il socialismo francese ». Poche righe prima aveva dichiarato: « La genialità di Marx sta proprio in ciò, che egli ha risolto dei problemi già posti dal pensiero d'avanguardia dell'umanità »[28]. In altri termini: l'autentica prassi non può fare un passo senza che abbia ad informarsi economicamente e filosoficamente dalla teoria, da quella progressiva. Nella misura in cui, quindi, hanno fatto difetto i teorici socialisti, è sempre sussistito il pericolo che proprio il contatto con la realtà potesse subire il danno d'interpretare quest'ultima schematicamente e semplicisticamente, ben diversamente da quanto dovrebbe riuscire a fare socialisticamente la prassi. Se queste sono porte aperte, che tiene spalancate l'antipragmatismo dei massimi pensatori della prassi, in quanto fedelissimi testimoni della verità, non è detto che non possano esser richiuse ad ogni momento con un'interessata quanto errata interpretazione della tesi XI. Con un'interpretazione, in-

[28] V. I. Lenin, *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo* (1913), in *Opere*, cit., vol. XIX, p. 9.

tendo, che creda di vedere nell'eccelso trionfo della filosofia, celebrato nella tesi XI, un benservito dato alla filosofia, cioè proprio una sorta di pragmatismo non borghese. Ciò facendo si renderebbe un cattivo servizio proprio a quel « futuro » che non viene piú a noi incompreso, ma che al contrario viene completato dalla nostra operosa conoscenza; la *ratio* vigila su questo tratto della prassi. Cosí come vigila su ogni tratto dell'umano viaggio verso la patria: vigila contro l'irrazionale, che in definitiva si palesa anche nella prassi priva di idee. Infatti, se la distruzione della ragione sprofonda nuovamente nel barbarico irrazionale, l'ignoranza della ragione sprofonda nella stupidità; e quest'ultima significa non già spargimento di sangue, ma rovina del marxismo. *Anche la banalità è dunque controrivoluzione contro il marxismo stesso*; giacché questo è l'attuazione (non l'americanizzazione) delle idee piú progressive dell'umanità.

Altrettanto si dica, proprio da ultimo, dell'errata comprensione, laddove essa emerge. Anche l'erroneo ha bisogno d'esser delucidato, proprio perché la tesi XI è la *piú importante: corruptio optimi pessima.* Nel contempo questa tesi è quella concepita nel modo piú pregnante; perciò per essa, ben piú che per le altre, è necessario un commento parola per parola. Qual è dunque il tenore della tesi XI, che cos'è la sua apparente antitesi fra conoscere e trasformare? L'antitesi non c'è; nell'originale marxiano manca perfino la particella « ma » [*aber*], che qui ha un valore non avversativo, bensì estensivo[29]; tanto meno vi si trova l'« o - o » disgiuntivo. Ed ai filosofi esistiti fino ad allora viene rimproverato, o meglio viene notificato loro come limite di classe, che essi hanno solo diversamente *interpretato* il mondo, non già che hanno filosofato. Ma l'interpretazione è affine alla contemplazione e discende da essa; viene dunque messa in risalto la conoscenza *non* contemplativa come nuova, come il vessillo che trascina davvero alla vittoria. Proprio come vessillo della *conoscenza*, lo stesso che Marx – certo con efficacia ope-

[29] MEGA I, V, p. 535.

rativa, non con contemplativa placidità – innalza sul suo capolavoro d'indagine erudita. Questo capolavoro è una patente istruzione ad operare, eppure s'intitola *Il capitale*, e non « Guida al successo » o « Propaganda dell'azione »; non contiene affatto ricette *ante rem* per rapide azioni eroiche, sta invece *in re*, penetra *in medias res*, con accurata ricerca, con indagine filosofante sul contesto della realtà piú ardua. Puntando la rotta sulla necessità compresa, sulla conoscenza delle leggi dialettiche dello sviluppo nella natura e nella società insieme. La notificazione contenuta nelle prima parte della frase respinge dunque i filosofi che « hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo », e niente altro; essa si imbarca, per un viaggio ponderato al massimo, come enuncia la seconda parte della frase: per quello di una nuova, di un'attiva filosofia, di una filosofia che sia disposta ed idonea a promuovere la trasformazione. Indubbiamente Marx ha avuto senz'altro parole dure contro la filosofia, ma non le ha rivolte mai contro di essa *solo perché* contemplativa, purché si trattasse d'una di quelle significative dell'epoca d'oro della filosofia. Le ha avute precisamente contro un *ben determinato* tipo di filosofia contemplativa, cioè quella degli epigoni di Hegel suoi contemporanei, che era piuttosto una non-filosofia. Con la massima durezza, quindi, *L'ideologia tedesca* polemizza (è caratteristico) e ha come bersaglio proprio quegli epigoni: « Bisogna "mettere in disparte la filosofia"..., bisogna balzarne fuori e mettersi, come uomo comune, a studiare la realtà, e per far questo esiste un immenso materiale, anche letterario, naturalmente sconosciuto ai filosofi; e se poi un bel giorno ci si ritrova dinanzi gente come Kuhlmann[30] o Stirner, ci si accorge di averli lasciati da

[30] Bloch parla di Kuhlmann, ma in realtà tutte le edizioni di uso corrente de *L'ideologia tedesca* al posto di « Kuhlmann » recano « Krummacher », a cominciare da MEGA, I V, p. 216; né « Kuhlmann » figura nel *Textvarianten*, *ibidem*, p. 594. Cfr. inoltre Marx-Engels, *Werke*, 39 voll., Dietz Verlag, Berlin, 1962, vol. III, p. 48; *L'idéologie allemande*, a cura di G. Badia, Paris, Ed. Sociales, 1968, p. 269. Infine anche l'edizione italiana dell'*Ideologia tedesca*, cit., p. 218, della quale ci siamo serviti per la traduzione di questo passo, reca Krummacher al posto di Kuhlmann. Probabilmente si tratta di una svista di Bloch; ci conferma

lungo tempo "dietro" e sotto di sé. La filosofia e lo studio del mondo reale sono tra loro in rapporto come l'onanismo e l'amore sessuale »[31]. I nomi di Kuhlmann (un teologo pietista di quel tempo) e di Stirner mostrano all'evidenza a quale indirizzo o a quale tipo di filosofia era rivolta questa poderosa invettiva: alle fanfaronate filosofiche. Non era certo rivolta alla filosofia hegeliana né alle altre grandi filosofie del passato, per contemplative che siano state ritenute; a Marx non sarebbe mai venuto in mente di lamentare nel concretissimo Hegel, nel piú erudito enciclopedista dai tempi di Aristotele in poi, la mancanza di uno « studio del mondo reale ». Ad Hegel hanno rimproverato in linea di principio qualcosa del genere altre teste ma non quelle di Marx ed Engels: le teste della reazione prussiana, piú tardi del revisionismo e analoghi fautori di certa *Realpolitik*, com'è noto. Della filosofia autentica che l'aveva preceduto, anche nell'*Ideologia tedesca* Marx parla invece ben altrimenti, cioè come di un'eredità reale, creativa, di cui egli entra in possesso. Ancora prima, nel 1844, in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, aveva già messo in chiaro che non si potrebbe eliminare la filosofia senza *realizzarla*, né *realizzarla* senza *eliminarla*. La prima esigenza, quella che pone l'accento sulla *realizzazione*, viene affermata per i « pratici »: « A ragione, dunque, il partito *pratico* tedesco rivendica la *negazione della filosofia*. Il suo torto non consiste in tale rivendicazione, ma nel fermarsi ad essa senza soddisfarla, né poterla soddisfare seriamente. Esso s'illude di effettuare tale negazione, voltando le spalle alla filosofia e mormorando fra i denti qualche frase banale e ingiuriosa. La limitatezza dei suoi orizzonti non annovera la filosofia neppure nell'ambito della realtà *tedesca*, quando non ar-

in questa supposizione quanto egli dice di Kuhlmann, definendolo « un teologo pietista di quel tempo ». Ora, teologo pietista, anzi notevole esponente dei pietisti di Wuppertal, fu appunto il pastore calvinista Friedrich Wilhelm Krummacher (1796-1868), mentre Georg Kuhlmann (il « san Giorgio » a cui *L'ideologia tedesca* dedica l'ultimo suo capitolo) fu pseudoprofeta mistico-sociale, scoperto piú tardi spia del governo asburgico [*N. d. T.*].

[31] *L'ideologia tedesca*, cit., p. 218.

riva addirittura a considerarla *al di sotto* della prassi tedesca e delle teorie di cui essa si serve. Voi pretendete che ci si riallacci a *reali germi di vita*, ma dimenticate che il reale germe di vita del popolo tedesco è germogliato finora soltanto dentro il suo cervello! In una parola: *voi non potete eliminare la filosofia senza realizzarla*»[32]. La seconda esigenza, quella che pone l'accento sull'*eliminazione*, viene affermata per i teorici: «Lo stesso errore, ma *invertendo* i termini, lo ha commesso il partito *teorico*, che prende appunto le mosse dalla filosofia. Nella lotta attuale, questo partito non ha visto altro che la *lotta critica della filosofia contro il mondo tedesco* e non ha considerato che anche la *filosofia precedente* appartiene a questo mondo e ne è il *completamento*, sia pure ideale. Critico verso il suo avversario, ma acritico verso se stesso: esso è infatti partito dalle *premesse* della filosofia e si è tenuto ai risultati dati, oppure ha gabellato per immediate esigenze e risultati della filosofia, esigenze e risultati presi altrove, sebbene questi al contrario – ammessa la loro legittimazione – non si possano ottenere che mediante la *negazione della filosofia avutasi finora* (!), della filosofia in quanto tale. Ci riserviamo di dare una descrizione piú particolareggiata di questo partito» (lo fanno nella *Sacra famiglia* e nella *Ideologia tedesca* medesima, criticando in termini strettamente affini la contemplazione degenerata, la critica «quiete del conoscere»). «Il suo difetto principale si può cosí riassumere: *esso credeva di poter realizzare la filosofia senza eliminarla*»[33]. Marx, dunque, porge ad ambedue i partiti del suo tempo un antidoto al loro modo di agire, una *medicina mentis* da adoperare nell'un caso in modo contrario all'altro: ai pratici di allora impone un realizzare di piú la filosofia, ai teorici di allora un eliminarla di piú. Tuttavia qui anche la «negazione» della filosofia (concetto, questo, estremamente gravido di contenuto filosofico, e derivante da Hegel) si riferisce espli-

[32] *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Opere scelte*, cit., p. 63 [*N. d. T.*].
[33] *Ibidem*, pp. 63-64.

citamente alla « filosofia *precedente* », e non ad ogni possibile e futura in genere. La « negazione » si riferisce ad una filosofia con verità fine a se stesse, cioè ad una filosofia autarchico-contemplativa, che interpreta il mondo in maniera esclusivamente antiquaria, non certo ad una che trasformi rivoluzionariamente il mondo. Certo, anche nell'ambito della « filosofia precedente », di quella cosí evidentemente e fondamentalmente diversa dagli epigoni di Hegel, esiste, al di là d'ogni contemplazione, tale e tanto « studio del mondo reale » che proprio la filosofia classica tedesca figura, non del tutto astrattamente, fra le « tre fonti e tre parti costitutive del marxismo ». L'autentica novità della filosofia marxista consiste nella radicale trasformazione del suo fondamento, nel suo impegno proletario-rivoluzionario; non consiste certo nel far sì che l'unica filosofia idonea e ordinata alla concreta trasformazione del mondo non sia piú filosofia. Filosofia, essa lo è come nessuna altra; di qui, l'esaltazione della conoscenza nella seconda parte della frase che costituisce la tesi XI e che riguarda la *trasformazione* del mondo; il marxismo non sarebbe per niente affatto trasformazione in senso vero e proprio se prima di esso ed in esso non fosse un *prius* teoretico-pratico della *vera filosofia.* La filosofia che, con lungo respiro, con eredità culturale piena, comprende se stessa, non per ultimo, alla luce ultravioletta di quelle proprietà del reale che sono apportatrici di futuro. In senso inautentico, è ovvio che si può trasformare quanto si vuole, anche senza idee; anche gli Unni hanno trasformato il mondo; una trasformazione possono operarla la follia dei Cesari, l'anarchismo, perfino quel morbo spirituale del vaniloquio che Hegel chiama « perfetta copia del caos ». Ma la trasformazione *sicura*, cioè quella che porta al *regno della libertà*, si effettua unicamente per mezzo di conoscenza sicura, dominando sempre piú perfettamente la necessità. Indiscutibilmente filosofi erano quelli che da allora hanno in tal modo trasformato il mondo: Marx, Engels, Lenin. Praticoni pitocchi, schematizzatori con le citazioni in tasca, non l'hanno trasformato di certo, e nemmeno quegli empiristi che Engels chiama « asi-

ni dell'induzione ». Quella filosofica è una trasformazione che si attua con un'incessante conoscenza dei contesti; giacché, se la filosofia non rappresenta una scienza peculiare che stia al di sopra delle altre, è pur vero che è scienza e coscienza peculiare della totalità in tutte le scienze. È progressiva consapevolezza della totalità progressiva, dacché questa totalità medesima non sussiste come fatto compiuto, bensí unicamente ha a che fare, nel gigantesco contesto del divenire, col non ancora divenuto. Quella filosofica, pertanto, è una trasformazione che si attua a misura della situazione analizzata, della tendenza dialettica, delle leggi oggettive, della possibilità reale. Perciò dunque, in definitiva, la trasformazione filosofica si compie essenzialmente nell'orizzonte del futuro, assolutamente impervio alla contemplazione, impervio alla interpretazione, bensì conoscibile marxisticamente. Ed è sotto questo aspetto, che Marx trascende anche le accentuazioni intercambiabili e puramente antitetiche di cui si è fatto cenno: quelle riguardanti la realizzazione o l'eliminazione della filosofia (la prima accentuata contro i « pratici », la seconda contro i « teorici »). L'*unità dialettica* dei due accenti rettamente intesi cosí viene proclamata, com'è noto, alla fine del citato opuscolo: « La filosofia non può realizzarsi senza l'eliminazione del proletariato, il proletariato non può eliminarsi senza la realizzazione della filosofia »[34]. E l'eliminazione del proletariato, non appena lo si concepisca non solo come classe, bensí come insegna Marx, anche come il sintomo piú acuto dell'autoestraneazione umana, è senza dubbio un atto prolungato: la piena eliminazione di questa specie coincide con l'ultimo atto del comunismo. Nel senso che Marx esprime nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, con una prospettiva che va perfettamente d'accordo con l'*eschaton* filosoficamente estremo: « Soltanto qui l'esistenza *naturale* dell'uomo è diventata per l'uomo esistenza *umana*; la natura è diventata uomo. Dunque la *società* è l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura, la vera risurrezione

[34] *Ibidem*, p. 71.

della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanismo compiuto della natura »[35]. Qui risplende l'ultima prospettiva della trasformazione del mondo che Marx abbia cercato di formulare. Il suo pensiero (la scienza-coscienza d'ogni prassi, in cui si specchia l'ancora lontana totalità) postula indubbiamente tanta novità dalla filosofia quanta è la resurrezione che procura alla natura.

Il punto archimedeo; il sapere riferito non a ciò che è passato, bensì essenzialmente a ciò che nasce.

Se all'inizio lo spirito fu tanto possente, alla fine si adatta. E ciò perché ha rinunciato alla sua natura precedente, spesso falsamente sublime. Perché è diventato un canto autenticamente politico, ed ha finito col tirarsi fuori dal contemplato e passato per approdare al presente. E, per di piú, al presente di allora, che non ammetteva lo spirito come un etere, ma lo adoperava come vivace forza materiale. Anche per questo è di nuovo importante il momento in cui, insieme agli altri scritti giovanili, sono venute alla luce, a questa potente luce, le *Tesi su Feuerbach*. A riguardo Marx scriveva nel 1848, cioè poco tempo dopo, nel *Manifesto del partito comunista*: « Sulla Germania i comunisti rivolgono specialmente la loro attenzione, perché la Germania è alla vigilia della rivoluzione borghese, e perché essa compie tale rivoluzione in condizioni di civiltà generale europea piú progredite e con un proletariato molto piú sviluppato che non avessero l'Inghilterra nel secolo XVII e la Francia nel XVIII; per cui la rivoluzione borghese tedesca non può essere che l'immediato preludio di una rivoluzione proletaria » [36]. Donde, perciò, il particolare impulso, che Feuerbach non seppe trovare e che immediatamente, in *statu nascendi*, portò la nuova filosofia sulle barricate. Già nella tesi IV era scoperto il punto archimedeo su cui quindi far leva per togliere il vec-

[35] *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 124.
[36] *Manifesto del partito comunista*, in *Opere scelte*, cit., p. 326 [*N. d. T.*].

chio mondo dai cardini, per drizzarvi il nuovo, il punto archimedeo nel « fondamento mondano » di oggi: « Questo fondamento deve essere perciò in se stesso tanto compreso nella sua contraddizione, quanto rivoluzionato praticamente » eliminando la contraddizione medesima. Orbene, *che cos'è, in definitiva,* che ha portato alla scoperta del punto d'avvio delle *Tesi,* alla scoperta, cioè, dell'incipiente *filosofia della rivoluzione?* Non è affatto il solo impegno nuovo, proletario, per quanto decisivo esso sia stato al fine di strappare alla contemplazione che non solo faceva accettare, ma lasciava perpetuare le cose cosí come stavano. Non è nemmeno soltanto il raggiunto possesso dell'eredità critico-creativa della filosofia tedesca, dell'economia politica inglese, del socialismo francese, per quanto indispensabili siano stati questi tre fermenti (a parte la priorità spettante alla dialettica di Hegel ed al rinnovato materialismo di Feuerbach) ai fini dell'enucleare il marxismo. Ciò che in definitiva condusse al punto archimedeo e, con esso, alla teoria-prassi, non figurava in nessuna filosofia fino allora, anzi non era ancora stato oggetto di esauriente riflessione nemmeno in ed a Marx stesso. « Nella società borghese » dice il *Manifesto del partito comunista* « il passato domina sul presente; nella società comunista, il presente sul passato » [37]. E domina, il presente, *insieme all'orizzonte che è in esso,* l'orizzonte che è quello del futuro e che dà al fiume del presente il suo letto specifico: quello di un nuovo, migliore presente su cui operare. Dunque l'incipiente filosofia della rivoluzione, cioè della trasformabilità in meglio, fu inaugurata, in ultima analisi, col e nell'*orizzonte del futuro*; con la scienza del nuovo e con la forza di realizzarlo.

Ma fino allora ogni sapere era riferito essenzialmente al passato, giacché solo questo è contemplabile. Il nuovo, quindi, restava al di fuori del concetto di sapere; il presente, in cui ha il suo fronte il divenire del nuovo, restava senza collocazione. Un particolare incremento a questa vecchia tradizionale impotenza, lo dava il pensiero merci-

[37] *Ibidem*, p. 307 [*N. d. T.*].

ficato; infatti la mercificazione capitalistica di tutti gli uomini e le cose non solo dà a questi ultimi la estraneazione, ma è chiaro e lampante che pensare in termini di « merce » è pensare, in forma sublimata, in termini di « esser divenuto », di « fatto ». Questo fatto con estrema facilità fa dimenticare il *fieri*, così come il prodotto reificato fa dimenticare il producente, ciò che è apparentemente fisso alle spalle degli uomini fa dimenticare quel che è aperto dinanzi a loro. Ma l'errato rapporto reciproco fra sapere e passato è ben piú antico; ripete le sue origini proprio da là dove il processo lavorativo non era assolutamente oggetto di riflessione conoscitiva, sicché non solo il sapere doveva essere, come si è indicato sopra, semplice visione, bensí l'oggetto del sapere doveva essere semplicemente ciò che era già stato plasmato, l'essenza [*Wesenheit*] semplicemente ciò che era stato [*Ge-wesenheit*]. Qui ha il suo luogo d'origine l'anamnesi platonica: « Ché invero » dice Socrate nel *Menone* (81 B - 82 A) indicando che la visione risiede proprio nell'immortalità dell'anima, « inquisire ed apprendere non sono assolutamente altro che reminiscenza ». È il fascino di questo *Antiquarium* contemplativo che – trascurando ogni trasformazione sociale del concetto di conoscenza – ha imprigionato la filosofia fino a Marx non solo nella contemplazione, bensí anche nella mera *relazione con il divenuto*, connaturata ad ogni contemplazione. Anche per il pensatore dell'evoluzione, per Aristotele, l'essenza è il τὸ τὶ ἦν εἶναι, il « che-era-essere », nel senso della chiusa determinatezza dell'essere statuariamente plasmato. Anche per il gran pensatore dei processi dialettici, per Hegel, l'accadere è pienamente sottomesso alla sua storia compiuta, e la essenza è la realtà divenuta, in cui essa « è tutt'uno con il suo fenomeno ». Non per ultimo lo stesso Marx rileva in Feuerbach questa chiusura: « Tutta la deduzione di Feuerbach relativa ai rapporti reciproci degli uomini finisce soltanto col dimostrare che gli uomini hanno e *sempre hanno avuto* bisogno l'uno dell'altro. Egli vuole stabilire la coscienza di questo fatto, vuole dunque, come gli altri teorici, suscitare soltanto una giusta coscienza su un fatto *esistente*, mentre per il comunista autentico ciò

che importa è rovesciare questo esistente »[38]. Da tutto questo deriva un solo effetto: lo spirito dell'anamnesi ha cercato la sua forza conoscitiva proprio là dove vi è *il minimo di presente e ancor meno di futuro* da decidere. Mentre, dunque, la mera relazione « sapere-passato » nei confronti delle questioni del presente nonché dei problemi decisionali del futuro sta in un rapporto quasi solo politicantistico o in quello caratterizzato dal piú miope punto di vista classistico borghese, essa si sentirà, per cosí dire, a casa sua (ovviamente, senza che cessi quel punto di vista di classe, oramai perpetuato) solo *nell'isolamento del passato remoto*. E tanto piú vi sentirà quanto piú lontani nel tempo giacciono gli oggetti del discorso, e quanto piú adeguata appare quindi alla tranquillità della contemplazione la loro segregazione. Data la relazione « sapere-passato », ne consegue che le crociate consentono, per cosí dire, maggiore « scientificità » delle due ultime guerre mondiali, e che a sua volta l'antico Egitto, ancora piú remoto, ne consente una maggiore del Medio Evo. Persino l'apparente passato della natura fisica fa o faceva la figura di una sorta di Superegitto o di Egitto al quadrato, di gran lunga indietro, con la granitica « divenutezza » di una materia che, non senza giubilo metodico, veniva definita « morta ». Ben altrimenti tutto questo nel marxismo; e ben piú grande è la sua forza, specie alle prese col presente. E lo conferma la sua scienza, (che è scienza nuova, generale, cioè dell'evento e della trasformazione) proprio sul fronte dell'evento, nell'attualità della decisione che di volta in volta si presenta, nel dominio della tendenza verso il futuro. Marxistico è anche il passato, se non viene diviso per gradi in modo prevalentemente antiquario, giacché la storia, sia essa del comunismo primitivo o di lotte di classe, non fa un museo di nessuna epoca, neanche della piú remota di quante annovera; ma ancor meno di quella prossima fa, come nella contemplazione borghese, una moratoria indipendente dalla scienza. Quella secondo cui ampi settori dell'intellettualità borghese, senza ogni concreto rapporto

[38] *L'ideologia tedesca*, cit., p. 34.

scientifico col presente, allorché questo esigette una decisione, o gli si posero di fronte inettamente o, negli ultimi tempi, con ignoranza e insipienza scandalose, si vendettero all'antibolscevismo in misura ancor maggiore di quella richiesta da ogni interesse di classe. Perfino gli incursori scientifici della società borghese, che non possono mettersi sullo stesso piano di quanto si è detto sopra, le grandi e schiette ideologie dei secoli XVII e XVIII, che indubbiamente investivano la relazione col presente e col futuro, nei confronti di quanto germinava nella propria classe rivoluzionaria si posero sempre con illusioni o con ideali che andavano non concretamente oltre il segno; e ciò per via non solo dei relativi limiti di classe, ma, altrettanto, dei limiti di fronte al futuro, che fino a Marx, erano posti costantemente insieme a quelli di classe. Tutto questo, quanto piú dura, tanto piú fa fronte comune con l'anamnesi o con il blocco statico-contemplativo che certa scienza oppone a certe realtà imminenti o insorgenti. E del pari è ora del tutto indiscutibile che laddove il *rapporto scienza-passato* vede nel presente solo cose fuori posto e nel futuro solo pula, vento, amorfità, ivi il *rapporto scienza-tendenza* concepisce la destinazione del suo sapere soprattutto come la mediata costruzione nuova del mondo. La scienza tendenziale dialettico-storica che si chiama marxismo è pertanto la mediata *scienza del futuro*, cioè della *realtà con in piú la possibilità oggettivo-reale che è in essa*; tutto questo al fine dell'*azione*. La differenza nei confronti dell'anamnesi del divenuto e, insieme, di tutte le sue variazioni, non potrebbe essere illuminante, giacché vale tanto per l'illuminante metodo marxista quanto per la materia da esso illuminata come inconchiusa. *Alla realtà conferisce la sua reale dimensione solo l'orizzonte del futuro, così come lo inabita il marxismo, con quello del passato come anticamera.*

Non va dimenticato, inoltre, il luogo nuovo del punto archimedeo stesso, il luogo da cui si muove per porre sui cardini. Nemmeno esso giace in zone molto remote, in ciò che è passato, messo da parte, ciò a cui guardava il precedente materialismo, meramente contemplante, per analiz-

zare in profondità il mondo. Allorché la sua funzione demitizzante era superata da un pezzo, quel materialismo sortí effetti sfrenatamente retrogradi; esso dissolse i fenomeni storici in biologici, questi in chimico-fisici, giú giú fino alla « base » atomica di tutti e ciascuno. In modo tale che anche di fenomeni gravidi al massimo di significato storico, come ad esempio la battaglia di Maratona, non restava altro che un insieme di movimenti muscolari, per cui i Greci e i Persiani, insieme al contenuto sociale di quella battaglia, si dissolvevano in movimenti muscolari completamente al di sotto del livello della storia. Quei movimenti, poi, si risolvevano a loro volta, da fisiologici in processi organico-chimici; la chimica organica, comune d'altronde ad ogni entità vivente, finiva con l'approdare a sua volta alla danza degli atomi, alla « base » generalissima, appunto, di tutte le cose e di ciascuna. Con ciò è chiaro che non solo svaniva completamente la battaglia di Maratona, che invece s'intendeva spiegare, ma che l'intero mondo costruito dall'uomo appariva universalmente sommerso in una meccanicità totale, con la perdita di tutti i singoli fenomeni e delle loro differenze. Il materialismo meccanicistico scorse il nocciolo del problema in questa decomposizione atomistica, e in nessun altro punto; in verità è qui che si ha realmente il primo apparire di quella notte di cui parla Hegel, la notte in cui tutte le vacche sono nere. Mancava quello che fu proprio Democrito, il primo grande materialista, a definire διασώζειν τὰ φαινόμενα, salvare i fenomeni, postulandolo metodicamente. È qui che, con il suo materialismo non fisico bensí « antropologico », al giovane Marx Feuerbach rese senz'altro un gran servizio di cui gli viene dato atto in tutto il contesto delle undici *Tesi*. È vero che, dal punto di vista storico-evolutivo, alla base d'ogni ulteriore edificazione restano sempre gli atomi e successivamente l'intera biologia; nondimeno, lo *starting point*, come lo chiamerà piú tardi Engels nella *Dialettica della natura*, quindi il punto archimedeo (per la storia), il marxismo lo individua nell'uomo che lavora. Il suo indicare sul piano sociale il soddisfacimento dei bisogni, l'« insieme dei rapporti sociali »,

quale subentra al posto dell'uomo-astrattezza feuerbachiano, il processo sociale di scambio con la natura medesima: tutto questo fu individuato come l'unica base rilevante e reale che concerna il regno della storia e della civiltà. Ciò fu parimenti una base materiale, materiale e ben piú pronunciata di quella degli invisibili processi atomici, e proprio in quanto piú pronunciata, in quanto storico-caratterizzante, non annegò nella notte i fenomeni e i caratteri storici. Piuttosto fu essa a far per la prima volta luce, una luce genuina, in cui nel contempo risiedeva il punto archimedeo, ossia rapporto dell'uomo con l'uomo e la natura. E proprio perché il materialismo storico, a differenza dell'unilaterale materialismo basato sulle scienze naturali, non era contemplante, nel luogo specifico del suo punto archimedeo scoprí non solo la chiave della teoria, bensí la leva della prassi. Il marxismo, quindi, usura al minimo questa leva e, corrispondentemente, la piú alta, la nuova organizzazione della materia vivente, alla quale quella leva medesima innalza. Si legga, infatti, ancora una volta la tesi X: « Il punto di vista del vecchio materialismo è la società "civile", il punto di vista del materialismo nuovo è la società *umana* o l'umanità sociale ». E la trasformazione del mondo, una trasformazione di questa sorta, avviene giustamente e unicamente in un mondo che è quello *della rovesciabilità, della trasformabilità qualitativa*, non in quello del « sempre di nuovo » meccanicistico, della quantità pura, dell'inanità storica. Parimenti, non si dà mondo trasformabile senza che si colga l'orizzonte della possibilità oggettivo-reale che è in esso; altrimenti la stessa dialettica di quel mondo sarebbe quella del battere il passo. Ma nella dialettica del marxismo, che abbraccia l'intero mondo, si è dato a conoscere ed ha raggiunto dignità scientifica un potere creativo ancor maggiore. La speranza che nel *Genius der Zukunft* Herder tentò di apostrofare in inno: « ...ché cosa è mai la scienza della vita! E tu, / dono degli dèi, volo dei profeti! e del presagio / magiche voci che guidano il coro! »[39], divenne precisamente *la speran-*

[39] « ...denn was ist Lebenswissen! und du, / Der Götter Geschenk,

za della scienza della vita, perché fosse realmente una cosa sola, quella che in Marx è evento. L'evento non è conchiuso, giacché esso medesimo non è che un unico passo in avanti nel mondo trasformabile in cui è implicita la felicità. Perciò l'insieme delle undici *Tesi* equivale a questo annuncio: l'umanità socializzata è, nel vincolo con una natura a lei riconciliata, la trasformazione del mondo in patria dell'uomo.

Prophetengesicht! und der Ahndung / Vorsingende Zauberstimme! ». (J. G. Herder, *Sammtliche Werke*, parte XV: *Gedichte*, parte I, Karlsruhe, 1821, pp. 130-131) [*N. d. T.*].

Marx e la dialettica idealistica

Allorché lo studente Marx arrivò a Berlino, nel 1836, Hegel era morto da cinque anni. Ma il suo « spirito » dominava ancora tutti, come se a tutti fosse dietro le spalle e dettasse l'itinerario perfino agli avversari. Il giovane Marx scrive a suo padre di esser sempre piú saldamente incatenato ad Hegel, ad onta della grottesca melodia rocciosa[1] di costui. Sotto l'influsso della sinistra hegeliana, e poi soprattutto di Feuerbach, Marx passò dallo spirito all'uomo. Passò inoltre dalla idea al bisogno e alle sue funzioni sociali, dai movimenti speculativi a quelli reali, che si originano dall'interesse economico. Ma se in tal modo Marx ha messo in piedi Hegel, questi tuttavia dimostra che non gli era estraneo per lo meno il piede, la zampa storpia del diavolo[2]; vi è una frase del grande idealista, che è sfuggita a molti, una frase che attiene senz'altro al nostro discorso e che non solo il giovane Marx, ma anche quello decisamente materialista avrebbe ben sottoscritto. In una lettera del 1807, che Hegel scrive da Bamberga, dove campava facendo il redattore d'un giornale, al suo amico di Jena, il maggiore Knebel: « Attraverso l'esperienza mi sono convinto della verità del detto della Bibbia e ne ho fatto la mia stella polare: adoperatevi anzitutto per il cibo e il vestimento, ed il Regno dei Cieli vi verrà da sé »[3]. Ora il tenore del versetto biblico (*Mt.*, 6, 33) è, com'è noto, esattamente l'opposto; è, questo, un ulteriore contributo, anche se già verificato dal giovane

[1] Cfr. MEGA I, II/1, pp. 213-221 [*N. d. T.*].
[2] Gioco di parole, pressoché intraducibile, fra « messo in piedi » (auf die *Füsse* gestellt) e « zampino del diavolo » (Pferde*fuss*) [*N. d. T.*].
[3] G. W. F. Hegel, *Werke*, Berlin, 1832-1845, vol. XVII, pp. 629-630.

Marx, della feconda concezione secondo cui talvolta l'idea di Hegel non aveva bisogno d'esser poi rivoltata tanto per mostrare la fodera rossa.

E quello del rivoltare, uno dei punti capitali in Hegel, era già maturo ed affinato nel migliore dei modi proprio per chi l'insegnava. Il dialettico Hegel faceva avvenire nell'idea ciò che avveniva unicamente nei corpi e negli uomini, tuttavia spesso fece riflettere anche nell'idea quanto avveniva nelle concrete situazioni dell'esistenza. Marx e Engels, come dice quest'ultimo nella prefazione all'*Antidühring*, hanno « salvato e trasferito » questa totale coerenza alle leggi dialettiche « nella concezione materialistica della storia »[4]. La dialettica, divenuta concreta, guida in Marx tutte le sue analisi; come irruzione, del nuovo dalla scorza del vecchio, come conservazione-eliminazione di ciò che va ancora eliminato, pervade tutte le sue speranze. Lo rende atto, a differenza degli utopisti astratti, a vedere nella miseria non solo la miseria, bensì anche il punto di svolta. Lo convince a vedere nel proletariato non solo la negazione dell'uomo, bensí, proprio per ciò, proprio per questa disumanizzazione spinta all'estremo, il presupposto di una « negazione della negazione ». Quel che cade in Marx, è la dialettica di Hegel come mera domanda e risposta di un dialogo universale, anzi di un plasmatore del mondo con se stesso: questo è in Hegel il falso soggetto spirituale, al quale Marx ha pienamente rinunciato. Ma non appena viene rimossa l'apparenza idealistica, ecco che la dialettica si fa visibile come *processo reale*; essa è la legge del movimento della materia. E quel che, inoltre, cade in Marx, è l'*Antiquarium* hegeliano, cioè quello spirito doppiamente spiritualizzato come reminiscenza, quello spirito che nell'avvicendarsi dialettico degli spiriti aveva finito con l'abolire non già, purtroppo, gli spiriti, bensí l'avvicendarsi, il processo o, come dice Marx, lo spaziotempo della produzione. Nondimeno è solo ora che si fa parimenti visibile la reale totalità e il suo reale sostrato universale: come *materia* dialettica, *processuale, costante-*

[4] Engels, *Antidühring*, Roma, Editori Riuniti, 1968[2], p. 10.

mente aperta. Questa non riduce l'essenza [*Wesen*] fondante allo essere-stato [*Ge-wesenheit*] e nemmeno ad una sostanza che sussista pronta fin dall'inizio e, per cosí dire, dovunque la si cerchi all'intorno. La materia dialettica, pertanto, non è affatto quella intrasformabile del materialismo meccanicistico, non dà forma a un ciocco con l'aggettivo ornamentale « dialettico », non gli scalfisce neppure la scorza, figuriamoci poi se può trasformarlo. La materia dialettica non tiene la propria totalità nell'orizzonte del passato, come lo spirito-reminiscente di Hegel, ma anche come la materia meccanicistica da Democrito in poi; la tiene, invece, nell'orizzonte del futuro. In questo, a cui è riferito il passato medesimo, il materialismo dialettico vede operante la materia, questa sostanza che non solo condiziona tutti i fenomeni, ma che non è apparsa ancora nemmeno essa come fenomeno pieno, questa sostanza che non solo fa essere secondo possibilità, ma che è essa medesima nella possibilità. Marx muove ad Hegel questo rimprovero: « Nella filosofia della storia di Hegel, così come nella sua filosofia della natura, il figlio genera la madre, lo spirito la natura, la religione cristiana il paganesimo, il risultato il principio »[5]; ma nel materialismo meccanicistico il principio non genera nemmeno un risultato. La sua materia resta infeconda, laddove invece la materia dialettica ha per sé l'intera vita del processo indicato da Hegel. La conoscenza dialettico-materialistica, dunque, ha rovesciato dal trono il *Logos* hegeliano, con tutta la sua esorcizzata inquietudine, la sua inquieta rigidezza, pur accogliendone in sé il suo regno della storia. Nascono così un modo consapevole di produrre storia, un esser attivamente riferiti ad una totalità realmente intera e in quanto tale non ancora realizzata. Questo è il rovesciamento di Hegel in Marx: una rettifica dell'avvicendarsi degli spiriti nel processo terreno, dei fissi contenuti della reminiscenza nell'inesaurito fondo della materia dialettica. In

[5] *La sacra famiglia*, cit., p. 180; cfr. anche *ibidem*, p. 14: « ...nella storia critica, in cui come già in Hegel, il figlio genera il padre... » [*N. d. T.*].

tal modo è la logica della realtà stessa, il motivo per cui nel marxismo continua a sussistere all'ordine del giorno tanta parte del linguaggio filosofico di allora (come « estraneazione » [*Entfremdung*], « alienazione » [*Entäusserung*], « passaggio della quantità nella qualità » e via dicendo). Piú vive del resto, per via della dialettica, sono restate nel marxismo la *Fenomenologia* e la *Logica* hegeliane. Tuttavia con ciò non si esaurisce la sua eredità; sono proprio le opere sistematiche, di real-filosofia, a contenere dialettica in misura sempre piena, nuova, contenutisticamente variata. Engels ha scritto una *Dialettica della natura* sulle orme di Hegel; dalla filosofia del diritto di Hegel Marx ha mutuato la fondamentale distinzione « società civile-Stato » ed altro ancora, che è di valore contenutistico e non piú solo « metodologico ». L'*Estetica* di Hegel è prevalentemente basata sui rapporti sociali ed è correlata ad essi in modo volutamente significativo e concreto non meno dell'« ideale »; Marx si riferisce al concetto di arte hegeliano dovunque il fatto ideologico sfoci nel fatto « cultura ». Lenin lo tiene presente, allorché afferma che « la dottrina di Marx è sorta come *continuazione* diretta e immediata della dottrina dei piú grandi rappresentanti della filosofia, dell'economia politica e del socialismo »[6]. Amplissime parti di Hegel – meno delle altre va dimenticata la *Filosofia della religione* (sinistra hegeliana, Feuerbach) – appartengono perciò alla storia dei tramiti culturali del marxismo, del marxismo che, come è noto, non è concluso. In ciò il marxismo è e resta, anche come « prosecuzione », un *novum*, nei confronti non solo di Hegel, ma dell'intera filosofia fino allora; un *novum* poiché si palesa la filosofia non, come fino allora, d'una società di classi, bensí dell'abolizione della società di classi. Eppure questo *novum* non è sorto affatto come *miracolo* repentino, al contrario: senza la filosofia classica tedesca, senza la sua mediazione, esso non esisterebbe.

L'uomo, dice Marx, si distingue dal castoro per il fatto

[6] *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo*, in *Opere*, cit., vol. XIX, p. 9.

di progettare quello che costruisce. Per poter operare con successo, egli deve avere senz'altro ruminato nella mente, nel pensiero, le sue faccende. Ma non in modo tale (come spesso accade in Hegel) che egli trasferisca dal di fuori nel vivo delle cose un concetto o uno schematico movimento di concetti. La conoscenza non si effettua muovendo dal profondo del proprio animo o restando spettatori di se stessi; si effettua unicamente come immagine di eventi reali e dei loro modi di essere relativamente durevoli (categorie). Ma i dati di fatto, Marx li riconosce in quanto tali cosí poco come Hegel; per lui, essi non sono che momenti dei vari processi. E questa processualità fa sí che ogni conoscenza abbia il proprio tempo, che, come dice Hegel, la filosofia sia realmente «il proprio tempo» (e quello che viene immediatamente dopo) «appreso in pensieri». Qui Marx fa completamente suo Hegel, lo rende piú perspicuo in modo personalissimo, rimuovendolo dalla mera contemplazione: «Non basta che il pensiero incalzi la realtà, occorre che anche la realtà incalzi il pensiero»[7]. Il soggetto che comprende è, nell'interazione dialettica, rinviato alla scadenza o maturità storica dell'oggetto da comprendere. Qui si fa piena distinzione fra il soggetto come depositario di mera contemplazione pensante e il soggetto della storia reale. In Hegel, invece, coincidevano pienamente; il soggetto generatore di pensiero era anche il soggetto generatore della storia, solo che il soggetto contemplante, quello della filosofia, sopravviene troppo tardi. Ma anche questa successiva coscienza del filosofo, a cui Hegel riduce il soggetto del comprendere, è, sí, *au fond*, il soggetto generatore di storia, ma solo *post festum*, solo quando riposa sui suoi allori. Pensare ed essere, testa e croce coincidono nella hegeliana moneta del mondo, anche se la testa, in condizione di pensionata, non può far altro che registrare il corso del mondo, quale presume di essere. Marx, invece, nel soggetto generatore di pensiero o non

[7] L'autore cita liberamente un passo di *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*: «Non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà deve tendere essa stessa verso il pensiero». In *Opere scelte*, cit., p. 66 [*N. d. T.*].

scorge assolutamente niente altro che il depositario di manie, di falsa coscienza, di contemplazione al di fuori del processo reale, del processo della produzione, oppure egli apprezza il pensiero nella misura in cui esso è mediato con la realtà diveniente, anzi nella misura in cui è esso stesso fattore del processo di mutamento: solo allora, ma allora incondizionatamente, esso è generatore di storia. Se, in quanto coscienza di classe, in quanto scienza rivoluzionaria, esso diventa una forza particolarmente possente, capace di agire retroattivamente sulla produzione e sulla base, appartiene al soggetto che genera la storia, la storia che si fa con consapevole *coscienza*. Ma in Marx il soggetto fondamentale non è mai lo spirito, bensì l'uomo sociale che opera economicamente. E non è lo stesso uomo astratto, l'uomo come ente generico, di Feuerbach, bensí l'uomo come insieme di rapporti sociali, l'uomo che muta se stesso storicamente, un'entità che non si è ancora definitivamente trovata, emancipata. Cosí avviene il rapporto dialettico fra soggetto e oggetto, in cui uno rettifica e modifica sempre l'altro, primariamente nel e col lavorare alle fondamenta economico-sociali della storia, che fino ad ora è come dire la struttura fondamentale; esso avviene nel regno sociale degli interessi, non nel regno celeste delle idee. Marx interpretò la *Fenomenologia dello spirito* hegeliana come se Hegel avesse professato una simile dialettica materiale, andando contro il suo stesso idealismo. La grandezza della *Fenomenologia dello spirito* è quindi in primo luogo « che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo », ma poi, e soprattutto, « che in conseguenza egli intende l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come il risultato del suo *proprio lavoro* »[8]. Dall'autogenerazione del sapere assoluto ecco che abbiamo in tal modo l'autogenerazione dell'uomo per mezzo del lavoro; il divenire-persé dello spirito (un osso duro, chissà perché, anche per Hegel) diventa storia reale. Essa è presente unicamente come materiale-dialettica, come un furioso susseguirsi di

[8] *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 172 [*N. d. T.*].

lotte di classe, e vedrà la conclusione, per ora non ancora giunta, con l'« emancipazione dell'uomo ». Hegel chiudeva la sua *Storia della filosofia* con una citazione virgiliana, dall'*Eneide*, leggermente modificata: « Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem »[9]: tanta fatica doveva costare che lo spirito conoscesse se stesso. Marx, questa fatica, l'aveva sempre concepita in senso non solo spirituale; e se con Hegel aveva accolto l'antica iscrizione del tempio di Delfi, « conosci te stesso », come tema della storia umana, era tuttavia decisamente lontano dal pericolo di definire la conoscenza di sé, insieme alla sinistra hegeliana, come mera « filosofia dell'autocoscienza ». La conoscenza di sé diventa una conoscenza non contemplativa, diventa quella dell'uomo che lavora, e che in forza di essa si coglie tanto come merce, nella quale si è alienato, quanto come soggetto generatore di valori, che abolisce rivoluzionariamente quel suo coercitivo carattere di merce. Questa è la prassi dell'iscrizione delfica, in Marx; è l'abolizione effettiva dell'alienazione, che diviene prassi. Un'abolizione tale che, nella misura piú grande possibile immette a viva forza nella sorte apparente, nel destino reificato e non intuibile, il processo di produzione e la scienza dei rapporti umani che quel processo medesimo determina.

La dialettica, dunque, non deve tollerare di rimanere ulteriormente un procedimento puramente giustapposto alle cose. D'altronde anche in Hegel non v'era l'intenzione di ridurla a tanto; nemmeno Hegel amava una metodologia scissa dal contenuto, né, come si poteva vedere, una teoria della conoscenza che si aggirasse dall'esterno attorno all'oggetto. Tuttavia Hegel sviluppa la sua dialettica in senso puramente idealistico, una dialettica che, per quanto dia notizie di genti e paesi, lo fa sempre secondo un apriori logico. Per Marx, invece, la dialettica non è mai un metodo secondo cui manipolare la storia, è la storia medesima. La borghesia nell'ambito della società feudale, il proletariato nell'ambito della società borghese, le crisi che na-

[9] Verg., *Aeneis* I, 33: « Tantae molis erat Romanam condere gentem » [*N. d. T.*].

scono dallo squilibrio fra il modo di produzione della grande industria, e quindi già collettivistico, e i rapporti di produzione privato-capitalistici: tutte queste contraddizioni generate in seno alla società del momento non sono contraddizioni giustapposte metodico-teoreticamente alla realtà, e nemmeno meri fenomeni superficiali, rattoppabili alla bell'e meglio, ma appartengono, come insegna Marx, al modo di essere della cosa stessa, alla dialettica della sua essenza. La contraddizione di una società, spinta all'estremo, urge verso la sua soluzione nella *realtà*, non in un libro sulla realtà, in cui allo spirito venga data soddisfazione e nella regione in cui si viaggia tutto resti come prima. Che nulla resti come prima, che invece si possa pervenire ad un Nuovo migliore per mezzo della forza produttiva della conoscenza rivoluzionariamente dialettica, tutto questo è reso possibile, appunto, dalla dialettica reale della materia. E lo è in forza di una struttura materiale, in cui comunque nessuna pietra resta sull'altra, in cui è fuori dubbio che solo grazie all'uomo conoscente-operante, quale ultima figura della materia, si può costruire con pietre rimovibili una casa e una patria, cioè quello che gli antichi utopisti avevano chiamato *regnum hominis*, un mondo per l'uomo. Per muovere in tal modo il mondo, con l'uomo come elemento del mondo e nel mondo, quest'ultimo, secondo Marx, deve essere quello che è: un processo materiale. Tutte le categorie, e tutte le « sfere » (diritto, arte, scienza) funzionano unicamente nella realtà che muta se stessa storicamente; come modi di esistere che inoltre – ben lungi dal configurare un sistema sempre eguale a se stesso e conchiuso – variano da una società a un'altra. E le « sfere » (diritto, arte, scienza) non posseggono mai quella vita autonoma o, se si vuole, autarchica di cui parla Hegel. Anche nei confronti della natura Marx afferma un medio storico, unitario (un'entità mediatrice): « Noi conosciamo un'unica scienza, la scienza della storia. La storia, considerata da due lati, può essere divisa in storia della natura e storia degli uomini. Ma le due parti non vanno separate; finché esistono degli uomini, storia della natura e storia degli uomini si condizionano

a vicenda »[10]. Qui l'essenziale, di nuovo, di tutta questa dialettica di Hegel messa sui piedi è che essa non deve restare una dialettica contemplativa. Nel rapporto soggetto-oggetto del materialismo panstorico il soggetto è determinato come operante, come realmente producente. Ed in Marx questa anti-contemplatività si oppone dovunque al materialismo di vecchio stampo non meno che ad Hegel. Già nella sua tesi di laurea Marx aveva avvertito la mancanza del « principio energetico » in Democrito, il primo grande materialista; conseguentemente, egli rimprovera anche a Feuerbach un materialismo esclusivamente contemplativo, eccessivamente oggettivistico, sicché in lui, ben piú che in Hegel, la realtà viene concepita « solo sotto la forma dell'oggetto o dell'intuizione; ma non come attività umana sensibile, prassi; non soggettivamente » [11]. Per cui avvenne comunque (in Hegel) che « il lato attivo fu sviluppato astrattamente, in opposizione al materialismo, dall'idealismo – che naturalmente non conosce la reale, sensibile attività in quanto tale » [12]. In Hegel, dunque, in definitiva, il « soggettivo » o « intensivo », Marx non lo vede cosí interamente tralasciato come sembrò agli anti-hegeliani Kierkegaard e Schelling, in base al loro idealismo « positivo ». Egli accentua, nel processo lavorativo, il rapporto *soggetto*-oggetto già presente nella dialettica di Hegel, ed insegna che il soggetto, pur essendo così astratto, non perciò mancava, in Hegel, come forza materiale. Insegna che la vita umana è l'unico esistente nell'insieme dei rapporti sociali condizionanti, ma insegna altresì che è l'uomo, con il suo lavoro, il creatore e il trasformatore di tali rapporti. E invece del caos meccanicistico, in cui non è insito alcun senso al di fuori di un'esteriore necessità, in Marx è vivo quell'umanesimo storico-evolutivo che proviene da Leibniz e gli è stato trasmesso da Hegel. In

[10] La nota apposta dall'autore a questa citazione dice semplicemente: *L'ideologia tedesca.* In realtà quello surriferito è un brano soppresso dallo stesso Marx nell'edizione definitiva: cfr. *L'Idéologie allemande*, cit., p. 45, nota 1 [*N. d. T.*].

[11] *Tesi su Feuerbach*, I, in *Opere scelte*, cit., p. 187.

[12] *Ibidem.*

esso il mondo intero è un sistema aperto di chiarificazione che si fa strada dialetticamente. Il suo acme è l'umanità [*Humanität*], oggettivamente non estraneatasi, fra oggetti non piú estraneati. Questa è la vita di Hegel in Marx; un'altra specie di società, diversa da quella che spiritualmente tramonta dopo Hegel, rivendica l'eredità della filosofia classica tedesca.

Rimandi.

« I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo, ma si tratta di *trasformarlo.* »

Tesi su Feuerbach (1845) [13]

« I Vecchi hegeliani avevano compreso qualsiasi cosa, non appena l'avevano ricondotta ad una categoria logica hegeliana. I Giovani hegeliani criticarono qualsiasi cosa scoprendo in essa idee religiose o definendola teologica. I Giovani hegeliani concordarono con i Vecchi hegeliani in quanto credono al predominio della religione, dei concetti, dell'universale nel mondo esistente; solo che gli uni combattono quel predominio come usurpazione, mentre gli altri lo esaltano come legittimo. »

L'ideologia tedesca (1845-46) [14]

« Una volta che le idee dominanti siano state separate dagli individui dominanti e soprattutto dai rapporti che risultano da un dato stadio del modo di produzione, e si sia giunti di conseguenza al risultato che nella storia dominano sempre le idee, è facilissimo astrarre da queste varie idee "l'idea" (*die Idee*) ecc., come ciò che domina nella storia, e concepire cosí tutte queste singole idee e concetti come "autodeterminazioni" *del* concetto che si sviluppa nella storia... È ciò che ha fatto la filosofia speculativa. »

L'ideologia tedesca (1845-46) [15]

[13] *Tesi su Feuerbach*, XI, in *Opere scelte*, cit., p. 190.
[14] *L'ideologia tedesca*, cit., p. 7.
[15] *Ibidem*, p. 38.

« O la critica critica crede forse di essere giunta anche solo al principio della conoscenza della realtà storica, fino a che esclude dal movimento storico l'atteggiamento teorico e pratico dell'uomo verso la natura, la scienza della natura e l'industria? O crede forse di aver già conosciuto realmente un qualsiasi periodo senza, per es., aver conosciuto l'industria di questo periodo, il modo di produzione immediato della vita stessa? Certamente, la critica critica spiritualistica, teologica, conosce solo – conosce almeno nella sua fantasia – i fatti capitali e statuali della storia, politici, letterari e teologici. Come separa il pensiero dai sensi, l'anima dal corpo, se stessa dal mondo, cosí non vede il luogo di nascita della storia nella produzione rozzamente materiale sulla terra, ma nella formazione vaporosa di nuvole nel cielo. »

La sacra famiglia (1844-45)[16]

« Hegel si rende colpevole di una duplice insufficienza, una prima volta quando dichiara che la filosofia è l'esistenza dello spirito assoluto, e al tempo stesso si guarda bene, però, dall'affermare che il reale individuo che filosofa è lo spirito assoluto; e poi facendo fare, invece, allo spirito assoluto come spirito assoluto, la storia solo apparentemente. Poiché solo *post festum*, nel filosofo, lo spirito assoluto perviene alla coscienza come spirito creatore del mondo, la sua costruzione della storia esiste solo nella coscienza, nell'opinione e nell'idea del filosofo, solo nella immaginazione speculativa ».

La sacra famiglia (1844-45)[17]

« L'importante nella *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come aliena-

[16] *La sacra famiglia*, cit., p. 16.
[17] *Ibidem*, p. 92.

zione e soppressione di questa alienazione; che in conseguenza egli intende l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come il risultato del suo *proprio* lavoro ».

Manoscritti economico-filosofici del 1844 [18]

« ...mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore, e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico. Nella sua forma mistificata, la dialettica divenne una moda tedesca, perché sembrava trasfigurare lo stato di cose esistente. Nella sua forma razionale, la dialettica è scandalo e orrore per la borghesia e pei suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza. »

Il capitale, Poscritto alla seconda edizione
(24 gennaio 1873) [19]

« A costruire i sistemi filosofici nel cervello dei filosofi è quello stesso spirito che costruisce le ferrovie con le mani delle maestranze. La filosofia non sta fuori del mondo, cosí come il cervello non sta fuori dell'uomo per il fatto di non stare nello stomaco; ma, certo, la filosofia sta in questo mondo col cervello prima di mettersi con i piedi a terra, mentre tante altre sfere della vita umana

[18] *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 172.
[19] *Il capitale*, Poscritto alla seconda edizione, cit., libro I [1], p. 28

si radicano con i piedi sulla terra e colgono con le mani i frutti del mondo ben prima d'avere il presentimento che anche la testa sia di questo mondo o che quest'ultimo sia il mondo della testa.»

«Rheinische Zeitung» del 14 luglio 1842[20].

«Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, così il proletariato trova nella filosofia le sue armi intellettuali; e, quando il lampo del pensiero avrà penetrato completamente questo ingenuo terreno popolare, i tedeschi si emanciperanno diventando uomini... La filosofia non può realizzarsi senza l'eliminazione del proletariato, il proletariato non può eliminarsi senza la realizzazione della filosofia.»[20]

Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione (1844)[21].

[20] Cfr. Marx, in Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, vol. I, 1961, p. 97.

[21] In *Opere scelte*, cit., p. 71.

Università, marxismo, filosofia

Mi rallegro di esser tornato. Ed è particolarmente importante, per me, ritrovarmi nella Loro cerchia. Nell'attesa d'una fiducia reciproca e in una delle comunità che hanno valore intrinseco piú alto: quelle del *lavoro* comune. Quest'ultimo, nel nostro caso, è un lavoro erudito, un acquisire ed accrescere il sapere. È la fatica della chiarificazione, la mediazione al vedere e al comprendere, perché si proceda e si operi rettamente.

Come tema dell'odierna prolusione ho scelto il seguente: *Università, marxismo, filosofia.* Sono tre grandi categorie. Coloro che avversano, ma anche coloro che mettono in dubbio il nuovo mondo che è sorto ed è in procinto di sorgere sempre piú esaustivamente, hanno fabbricato una grottesca distinzione fra queste tre categorie. Secondo Jaspers, per es., l'università, in quanto luogo di libera ricerca, deve porsi in una specie di rapporto riluttante verso il marxismo. E ciò per via tanto della *libertà* della ricerca quanto della *ricerca stessa*, cioè della *scientificità.* Fra i reazionari d'America Marx, il liberatore dei travagliati e degli oppressi, è considerato quasi come un malfattore; ciò che non avviene nella stessa misura, in verità, fra i reazionari tedeschi: perfino sotto il Reich imperiale l'economia politica borghese, *nolens volens*, dovette riconoscere Marx come il suo maggior teorico accanto al suo Adam Smith. Ciò non le impedisce di classificare Marx fra gli amici ideologicamente interessati d'un certo tipo di ricerca a suo dire priva di presupposti, come qualcosa che non è senz'altro conciliabile con essa ricerca. Per lo piú egli imperversa in questa sede come un misto di teorie e propaganda, difficilmente conciliabile con la cosiddetta verità fine a se stessa. Quanto a ciò, al di là d'ogni altra diffe-

renza, i reazionari americani hanno in comune con i tedeschi almeno questo: che si mantengono in uno stato di sufficiente ignoranza circa l'oggetto del loro odio. In tal modo ogni chimera fatta in casa diventa spacciabile come concezione materialistica della storia; come lo spauracchio del lupo per gli agnelli. Gente di quella risma è sempre stupefatta, anzi perfino penosamente impressionata, quando si comincia a capire, talvolta, che il marxismo può essere studiato con la stessa obiettività e che va studiato con lo stesso approfondimento con cui si studia, poniamo, la termodinamica. Invece dello studio, si ha una espulsione, che ricorda, *cum grano salis*, quella che subì Einstein ad opera della fisica dei nazisti. Ma questa non è certo libera ricerca, non è scientificità. Un certo tipo di reazione sconsiderata sottace il nesso fra Marx e l'economia classica, che egli, il massimo indagatore dei fenomeni economici, conclude, eredita e abolisce. Sottace lo stretto nesso che lega Marx ed Engels alla filosofia classica tedesca, la cui dialettica, com'è noto, Marx ha recato a concreto compimento, rettificato e messo in piedi. Hegel, la sua *Fenomenologia dello spirito* e la sua logica, la sua storia della filosofia ed estetica, perfino la sua filosofia della natura, Marx ed Engels li hanno valorizzati, serbandoli indimenticati in un'epoca in cui neokantiani borghesi ed altri epigoni raccontavano facezie su Hegel o parlavano di lui come d'un cane morto. Ciò avveniva nelle università tedesche; ciò avveniva nello stesso tempo in cui solo nel marxismo ardeva la luce della filosofia classica tedesca, e ad essa se ne aggiungeva una nuova.

Certo, vi sono eccezioni. È sempre possibile prendere in prestito; se non la volontà, almeno il giudizio è migliorato. Dal tempo delle facezie (che nell'ambito del cosiddetto positivismo continuano tuttora) si è diffusa, cioè, la convinzione che senza Hegel, anzi addirittura senza Marx (sebbene non se ne faccia il nome per esteso) non si sarebbe potuta sostenere ulteriormente l'attività scientifica. Nacque il cosiddetto neohegelismo, ma come una creazione infeconda e perfino reazionaria, come mero corso di ripetizione da Kant a Fichte, ad Hegel. Si ebbe la

tendenza a retrodatare Hegel a Fichte, anzi ai settori piú oscurantisti del romanticismo. Lo si rese del tutto ermetico alle conseguenze che pur ebbe attraverso Feuerbach fino a Marx, e quindi lo si immunizzò nei confronti del *progresso* della scientificità e della verità. Dall'altra parte, al di fuori della filosofia, si sviluppò una *sociologia* borghese; e come questa, nei suoi piú vecchi esponenti, in Spencer e Comte, non sarebbe stata possibile senza Hegel e di fatto in tal modo venne fuori e si propagò, al di là d'ogni sua espressione superficiale, cosí la maggior parte dei piú recenti tentativi di questa sorta vissero e vivono di un Marx reticente, adoperato indebitamente o snaturato. In modo particolare la sociologia della conoscenza, cominciata da Scheler e Karl Mannheim, ricopia da cima a fondo, anche se adulterandola, l'indagine marxiana sull'ideologia. Roba del genere fa l'effetto di musica da stabilimenti termali, non accompagnata nemmeno da un goccio d'alcool; ma con questo nelle università ci si lasciò bellamente sviare dall'essenziale. In esse le scimmie borghesi del marxismo sono all'opera dovunque. Dacché la loro propria classe non offriva piú alcun retto intendimento, esse si vedono obbligate a brandire alcuni concetti, sottratti al marxismo e sfigurati, contro il marxismo stesso. Cosí, ad es., quello del coordinamento di ideologie e classi: allora anche il marxismo sembra relativizzato, a Francoforte, Londra, Chicago; quasi che fosse una faccenda di classe invece che la via ad una società senza classi. Non importa piú, allora, controbattere Marx dal punto di vista degli ufficiali della riserva né farlo fuori dall'università. Accade cosí che ci si debba accostare al marxismo, in quanto verità, con depravazioni, fatali deformazioni, silenzi di morte e firme falsificate. Ma anche tutto questo, col pretesto che università e marxismo, libera filosofia e marxismo non si troverebbero in un rapporto ovvio, in un rapporto spontaneo. Con tutto ciò la piú massiccia propaganda degli interessi capitalistici pretende di essere libera ricerca e non propaganda. Mentre si fa di giorno in giorno piú evidente che in Occidente agli studenti delle discipline umanistiche non è piú lecito né possibile ap-

prendere qualcosa di vero, di reale. Mentre la consapevolezza della verità, della realtà imminente anzi irrompente, viene artatamente impedita dai reazionari, la reazione spaccia questo suo costringere a girare attorno alle cose per libertà, l'apologetica capitalistica per ricerca della verità fine a se stessa. Invece la vocazione della filosofia è precisamente quella di mostrare e dimostrare: *libertà*, nello schietto e sincero senso della parola, si dà soltanto laddove non sussiste alcun mandato da parte degli interessi di profitto, mandato che è sempre, consapevolmente o inconsapevolmente, corruttore. *Ricerca* si dà soltanto laddove la ragione non è impedita dallo stare sulle vette del tempo, dal riferirsi concretamente al presente ed alle urgenti tendenze della realtà.

Cari compagni, noi stessi siamo concordi nel non voler essere piú volontariamente ciechi. Noi vogliamo operosamente comprendere l'epoca in cui viviamo. Aperti ad essa ed al suo peculiare movimento, corresponsabili del fatto che il movimento non si arresti. La gioventú *per definitionem*, non può essere, l'eterno ieri. Né può andare in avanti con la testa voltata indietro; è una situazione innaturale. E la gioventú, se non s'impunta né s'inganna su se stessa, può esser particolarmente vicina all'odierna svolta dei tempi e familiarizzarsi con essa. Ciò vale anche per la gioventú borghese, in particolare per quella universitaria; giacché è capace, o dovrebbe esserlo, di sguardo panoramico, di sguardo penetrante, per toglier di mezzo, con la sua crescita culturale, i pregiudizi. L'illuminismo, dice Kant, è un uscire dell'uomo da uno stato di minorità di cui egli stesso ha colpa. E la condizione dell'estraneazione, della mercificazione di tutti gli uomini e cose, indotta dal capitalismo, non investe affatto il solo *proletariato*, bensí – sebbene in forma di gran lunga piú sopportabile – anche la classe *borghese*. Questa condizione oggigiorno non è piú vantaggiosa, sul piano spirituale-intellettuale, nemmeno alla borghesia. Per cui anche la gioventú universitaria borghese può e deve interessarsi a comprendere e sopprimere le cause effettive del deserto culturale provocato dalla tarda borghesia, lo scetticismo,

il relativismo, il nichilismo, la mancanza di punti di aggancio e di orientamento.

A ciò va aggiunta una peculiare affinità al meglio, al meglio che nasce e si afferma. L'uomo giovane è di per se stesso colui nel quale attecchisce e cresce qualcosa che non è ancora fatto compiuto, ma è allo stato embrionale di creazione in fermento. Questo non-ancora-consapevole, questo non-ancora-chiaramente-saputo, questo non-ancora-divenuto collega la gioventú alla *svolta storica* in cui ci troviamo. Anche l'epoca in cui siamo calati è giovane. Nella misura in cui ci si fa vivere, nella misura in cui ci procuriamo il nostro posto per la vita, è una gioia vivere in questa epoca, in un'epoca di rivolgimenti, che le generazioni future ci invidieranno. Il fermento, lo *Sturm und Drang* unisce la gioventú alla nuova creazione ed alla produttività; la fa ben diversa da uno stagno di villaggio[1] che a poco a poco si ricopre di lentischi. La gioventú è o può essere il crepuscolo del mattino; così anche da questo lato può non esser perduto di vista il presente, in cui sta nel travaglio del parto, d'un difficile parto, il nuovo, il meglio. La gioventú operaia non ha alcun bisogno di aspettare simili rinvii a tale novità organica e all'apertura verso il futuro. Sa comunque che il movimento economico-sociale è suo alleato; la sua coscienza di classe lavora sul filo della corrente dell'epoca. Ma anche la gioventú borghese, proletarizzata in tutto dalla guerra, priva d'ogni ben compreso legame d'interesse con l'economia di profitto di poche famiglie e con le squadriglie di bombardieri del capitale, anche questa gioventú proletarizzata, dico, può trovare e riconoscere le possibilità che consistono nell'essere giovani, al di fuori di ciò che è morto per sempre. Purché si dia da fare per trovare e riconoscere. Purché voglia appartenere realmente al futuro invece che alla stagnazione armata, con la guerra in mente e una sicura disfatta sullo sfondo. È dunque assolutamente conveniente individuare le tendenze storico-filosofiche del nostro tempo

[1] *Dorfteich* è il laghetto decorativo che si trova al centro di molti villaggi tedeschi, ad es. nell'Assia [*N. d. T.*].

ed operare in conformità ad esse, essere degni di esse. Ci sta davanti un viaggio su mare aperto, un viaggio verso una vita migliore; un viaggio così tempestivamente e chiaramente opportuno come non mai nella storia finora. Gli scetticismi, i relativismi, i nichilismi d'una società tramontante, che, iniziatisi già nel 1919, hanno ostacolato o seppellito tanta conoscenza di ciò che è giusto, ora volgono alla fine; l'Occidente continua a praticarli, ma che i morti seppelliscano i loro morti. Qui da noi si dà vita a una luce che vince ogni sonno, che strappa ad ogni sonno; qui ognuno, come il dormiente, non si volge al suo proprio mondo; secondo la verace parola di Eraclito, il mondo degli svegli è comune. La presunta libertà del non voler sapere, della stizzita caparbietà, della cattiva volontà intellettuale, ma anche delle frottole individuali e delle sterminate ciance che ne conseguono, è dunque diventata priva di senso. Tanto soggettivamente quanto oggettivamente essa è l'opposto della vera libertà, quella che rappresenta sempre e dovunque una mossa contraria alla necessità esteriore, tradizionale, non mediata, e un legame con la necessità interiore, compresa, mediata, dominata, della realtà. La libertà puramente apparente non si oppone a ciò che s'impone ed è inadeguato all'uomo; accetta, invece, volontariamente o involontariamente, la servitú che le si impone, cosí come accetta quella del capitale. In particolare la libertà accademica è completamente diversa dall'ignorante caparbietà, dalla sfruttata cecità. E il marxismo ha di mira precisamente la libertà reale della ricerca: quella che va veracemente, senza limitazioni, sino alla fine, quella che è radicale, che cioè coglie le cose alla *radix*, alla radice. Quella che è rivolta alle realtà concrete e non resta annidata nelle mere ideologie o non abdica di fronte alle illusioni. Cari compagni, ci sta davanti un mare di delimitate possibilità; è necessaria una discente fiducia in coloro che conoscono le carte nautiche. Per metterci in condizione di crescere cosí anche noi nella stessa conoscenza. I mezzi privilegiati a tale scopo sono economia e filosofia, filosofia dialettico-materialistica. Insegnare e promuovere quest'ultima, in questa università, di un nuovo centro

attiene al mio compito. È il compito di questa filosofia, penetrare sfere sempre piú estese e profonde dell'esistenza. È sua incombenza adire l'eredità culturale nel suo complesso, aumentarla e, a differenza dallo storicismo, mantenerla attivamente viva. Sua ambizione e suo postulato è poter dimostrare questa proposizione: chi aspira alla *verità*, deve farlo nel regno che si è dischiuso con Marx; non si dà piú alcuna verità altrimenti, non se ne dà nessuna *altra*.

La gioventú, dicevo, fa ressa verso quel regno, in quanto intende se stessa come latrice di qualcosa che sta per venire felicemente. E le è compagna la moralità, come non volontà di sopportare, permettere o addirittura approvare oltre, l'ingiustizia della società di classi vigente finora. Ciò a cui hanno esortato fino ad oggi tanti egregi maestri di moralità, viene finalmente realizzato sul serio nel socialismo. Considerata da questo punto di vista, la società senza classi è realmente ciò che, sotto il nome di « morale », si è cercato invano per tanto tempo. Lo si è cercato invano, dapprima per via di apostrofi meramente private e di moralità praticata solo individualmente, poi per via della situazione per cui in una società classista, e quindi antagonistica, la cosiddetta « massima del volere » non può essere assolutamente il cosiddetto principio basilare d'una universale legislazione. Si dà moralità, dunque, solo in unione alla *teoria socialista*, cioè insieme a quella radicalità della ricerca che per natura sua culturale conduce al marxismo, a ciò che in esso è già sviluppato e a ciò che non lo è ancora, e al marxismo resta legata. Il marxismo non fa restare un fatto privato questa sorta di volontà tesa al buon futuro, non l'abbandona alla sfera dei desideri individuali-soggettivi, e nemmeno all'astratta antitesi al mondo, rappresentata dall'astratto dover essere. Questa volontà, se edotta ed educata marxisticamente, invece, non è privata, bensí collettiva; e non si esaurisce nel volere un miglior sapere[2] individuale-soggettivo, ma si dimostra nell'oggettivo mi-

[2] *Besserwissenwollen*, gioco di parole con *Besserwissen*, saccenteria [*N. d. T.*].

glior sapere, nell'accordo con le tendenze reali del mondo oggettivo. A questo riguardo la ragione è davvero esposta al pericolo di non pensarsi abbastanza elevata, ma anche di non pensarsi abbastanza forte. Non abbastanza elevata, mentre presume di essere la *chiave* che dischiude il reale. Non abbastanza forte, mentre, invece di restare puramente contemplativa, si dimostra trasformante, presume, insomma di essere una *robusta leva* per sollevare e trasformare il mondo. Anche sul piano logico questa capacità di condurre alla prassi concreta è la riprova ultima d'un giudizio realmente scientifico. Il marxismo, dunque, proprio in quanto *scienza,* è una direttiva all'operare concreto; e lo è non già *nonostante che sia,* bensí proprio *perché è* una scienza. Perché prospetta e intende la scientificità come una delle massime *forze produttive.* Ma che cosa è proprio dell'università e della filosofia, se non la verità che dimostra se stessa? L'università è un'istituzione in cui, a turni regolari, si espone in tutta la sua consistenza il sapere attuale. Distribuito nelle varie facoltà, con l'economia come necessario fondamento, con la filosofia come necessario orientamento contestuale della coscienza culturale e naturale. Un tempo Schelling tenne un corso *Über die Methode des akademischen Studiums* e in questa occasione, nel suo discettare di studio filosofico, medico, giuridico, teologico, ritenne di potersene servire come d'una guida per sviluppare le parti decisive di quella che allora era la sua visione del mondo. Il progetto è sublime e pienamente informato allo spirito della *universitas litterarum*; in quanto sussiste ed è possibile una volontà tesa ad una universalità finalizzata, non vi è alcun conflitto di facoltà universitarie. È ovvio che, grazie al nostro orientamento marxista, avremmo elaborato il progetto in tutt'altro modo, ma proprio l'orientamento marxista medesimo è, sarà e resterà legato all'università, in una unità, dimostrabile ad ogni momento, di teoria e prassi, di prassi e teoria. Non si dà piú prassi concreta senza quello sguardo totalizzante che si chiama filosofia. E non si dà piú filosofia senza quel riferimento alla prassi che si chiama edificazione della società senza classi, cioè abolizione dell'umana estraneazione e reificazione. Do-

vunque, allora, la coscienza abbia scienza e la scienza coscienza, non si dà filosofia, meno che mai realizzazione della filosofia, senza lotta all'estraneazione. La rivoluzione non è affatto mero rovesciamento di un'esistenza sbagliata: in tale rovesciamento essa significa e fa sì che nella storia l'uomo cominci finalmente a ruotare attorno a se stesso.

A riguardo il marxismo ha annunciato tre nozioni fondamentali. È essenziale che siano poste alla base dello studio serio, soprattutto di quello umanistico, ma anche di quello scientifico-naturale, affinché quest'ultimo stia anche esso in guardia contro le ingerenze dell'ideologia non meno di quanto lo sono le scienze prevalentemente antropologiche, contro ingerenze, cioè, piú difficilmente individuabili, piú difficilmente eliminabili del cosiddetto oroscopo personale nel campo dell'astronomia o della credenza nell'armonia statica nel campo della fisica.

La prima nozione fondamentale è quella del *plus*valore spremuto, strappato ai lavoratori. È il fattore grazie a cui ogni società di profitto, anzi, *mutatis mutandis*, ogni società di classi finora esistente, si è tenuta in moto con divisione del lavoro, ideologia e tutti gli annessi del genere. Ricardo aveva dimostrato che il valore delle merci è determinato dal tempo di lavoro richiesto per produrle. Ma se nel vendere la merce-lavoro il lavoratore riceve il valore equivalente sotto forma di salario, l'origine del plusvalore resta un enigma per i capitalisti. Un enigma che non poteva essere assolutamente sciolto dal punto di vista della classe borghese. Ed ecco Marx che fece vedere come al lavoratore venga pagato non il proprio lavoro, ma esclusivamente il tanto necessario a riprodurre la sua forza-lavoro. Il lavoratore, dunque, vende non già il suo lavoro, ma la sua forza-lavoro; il capitalista sfrutta quest'ultima, lasciando il lavoro senza compenso. In tal modo, nel lavoro non remunerato Marx ha scoperto la fonte del plusvalore, e di conseguenza la ragione su cui si basa e si sorregge l'intera società produttrice di merci. La mercificazione degli uomini e delle cose nella società capitalistica, il fantasmagorico svuotarsi d'ogni valore d'uso in valore di scambio venne per la prima volta penetrato sino in fondo a partire da qui

e quindi dichiarato eliminabile. È da allora che si sa cosa sia merce, circolazione delle merci e tutta la reificazione della vita che quelle portano con sé. Esse sono individuate come un rapporto fra persone occultato sotto i veli delle cose, un rapporto transitorio. Guardando alla merce e studiandola, si fa eziologicamente chiaro che cosa sbiadisce, intristisce e svuota, in misura crescente, la vita.

La seconda nozione fondamentale, strettamente connessa alla precedente, si chiama *concezione economica*, anzi *economico-dialettica della storia.* Essa spiega la storia, come è noto, quale lotta di classi. La spiega mediante lo sviluppo delle forze produttive e della contraddizione che scoppia continuamente fra le evolute forze produttive ed i rapporti di produzione, le forme di società ricevute dal passato e divenute frenanti. Per lungo tempo queste forme furono adeguate e salutari ai modi di produzione e di scambio da cui di volta in volta scaturivano. Ma con lo sviluppo delle forze produttive si generano, spesso ben presto, delle fessure nelle mura; la vecchia forma finisce con l'essere del tutto insostenibile; da ragione diventa assurdo, da beneficio tormento, da abito camicia di forza e catene. Cosí l'imprenditore borghese, questa potenza che un tempo fu progressista, è cresciuto al punto di evadere i limiti di corporazione e di mercato e di farli saltare nel 1789. Oggi viviamo nella contraddizione fra le forze produttive, che nelle grandi fabbriche si sono evolute e maturate collettivamente, e la loro perdurante forma di appropriazione in una economia privata. Questa contraddizione fu abolita in Russia nel 1917, nonostante le guerre d'intervento scatenate allora dal capitale, guerre che, calde allora, non possono dirsi precisamente fredde a tutt'oggi. Nei paesi capitalisti essa genera continuamente crisi sempre piú profonde, che sono rabberciate artificiosamente solo con l'economia di guerra, genera l'intero complesso della malattia sociale e della ciarlataneria che pretende guarirla, dell'insicurezza pubblica e della truffa fascista. Ma anche tutta questa attualità è solo una parte del nesso storico-universale che Marx ha scoperto per mezzo della concezione materialistica della storia: del celebre nesso struttura-

sovrastruttura. L'essere sociale determina la coscienza ideologica, in modo tale che sono sempre i rapporti economico-tecnici dati a determinare la base di quella data società e della sua vita spirituale, mentre politica, diritto, arte, religione, scienza e filosofia inabitano la sovrastruttura, che dipende, tanto nelle forme quanto nei contenuti, dal mandato sociale che affida loro di volta in volta la classe dominante. Niente è dunque nella sovrastruttura che non sia nella struttura, cosí come, ovviamente, nulla è nella struttura che, spinto piú in alto nella sovrastruttura, non si specchi e non ritorni indietro. Di conseguenza la sovrastruttura è il luogo dell'*ideologia*, pervaso di piú o meno falsa coscienza circa i veri impulsi dell'epoca, cioè quelli economico-sociali. Spesso – come risulta recentemente dal fascismo – la sovrastruttura è pervasa perfino di frode consapevole, di intenzionali annebbiamenti. Ma nelle grandi epoche, cioè in quei tempi in cui i pensatori e gli artisti possono stare sulla vetta d'una grande epoca, la sovrastruttura è il luogo della cultura. D'una cultura che non viene svalutata nemmeno minimamente, ma di cui al contrario possiamo godere la sostanza e il sostrato ereditario, allorché si comprende e si dissolve tutto quello che di perituro è in essa, cioè tutto quello che è legato alla mera ideologia dell'epoca. Cari compagni, sono state dette molte assurdità sulla concezione materialistica della storia, ci si lamenta che essa non lasci in piedi assolutamente nulla altro che i cosiddetti infimi interessi materiali e che non abbia il senso di ciò che è alto. A questa assurdità ha contribuito purtroppo lo stesso marxismo volgare; cosí, se si vuole un esempio, la scandalosa affermazione del tramontato Kautsky, secondo cui la Riforma non sarebbe nient'altro che l'espressione ideologica delle profonde trasformazioni in atto nel mercato europeo della lana. Ma il marxismo volgare non è marxismo; e la sciagurata formula adoperata da Kautsky (« niente altro che ») si combina malissimo con il marxismo autentico, col marxismo scientifico, che riconosce dovunque interazioni, mediazioni estremamente ramificate fra struttura e sovrastruttura. I tempi di questa sorta di smascheramento, o meglio di denuncia,

sono passati; l'acume, la profondità del marxismo non sono compatibili con simili insulsaggini. La critica marxista della cultura borghese è tutt'altro che economicismo e sociologismo; cose simili sono esclusivamente subalterne. Non si lascino dunque ingannare dal sentito dire reazionario-sentimentale, ma nemmeno da quello volgar-marxistico, volgar-materialistico, circa il rango e la dignità effettivi del materialismo storico-dialettico. Grazie ad esso cade davvero la benda dagli occhi. Grazie ad esso, di quanto ha creato il passato, cade e svanisce solo ciò che merita di svanire. L'insostituibile, quanto continua ad attenere a ciò che ci sta a cuore, ciò da cui possiamo trarre consiglio e luce, quella che possiamo chiamare la *vis perennis,* emerge grazie ad esso tanto piú vera. Il materialismo storico è una lampada fumivora: fa comprendere i grandi movimenti del passato ancor meglio di quanto essi non si siano compresi, non abbiano potuto comprendersi. Dai busti di gesso e dalla sacra muffa, in cui cosí spesso sono state avvilite le opere dei nostri padri, emerge, finalmente demistificato il loro autentico valore. L'acqua santamente sobria[3] gorgoglia nelle profondità di tutte le opere grandi. E per quanto concerne in particolare le opere della scienza e della filosofia, la concezione economica della storia tiene lontano da loro lo pseudo-problema dell'ideologia *pura.* Un simile allontanamento comporta uno sgravio, un alleggerirsi che non dice impoverimento, ma, al contrario, arricchimento. Si palesano le cose essenziali, le informazioni sulle tendenze e i contenuti reali di un'epoca, sulla reale pienezza che vi si nascondeva. Con l'indagine sulla parte d'ideologia contenuta in un pensiero, si fa evidente nel modo migliore quel che è problema perdurante, eventualmente substrato ereditabile, e quel che invece appartiene alla storia passata per sempre. Quello, cioè, che è di rilievo essenziale solo sul piano, come si suol dire, sociologico. Quanto è ancora importante, ci riguarda ancora, è carico di realtà, non ha nulla da temere da simili ana-

[3] Espressione hölderliniana. Cfr. *Hälfte des Lebens*, in *Gedichte nach 1800,* cit., p. 117 [*N. d. T.*].

lisi; altrimenti il marxismo non sarebbe il luogo dell'eredità culturale.

E per quanto riguarda la querela, cosí spesso ipocrita, circa la perdita d'entusiasmo: questa perdita dov'è di casa veramente? Il nichilismo è forse di casa nell'edificazione del socialismo, nell'esistenza piena di forza, d'entusiasmo, di fermezza, di fede in un mondo migliore? O questa desolazione non spetta piuttosto al tardo capitalismo? non spetta ad esso il raggelante estraneamento [*Unzuhause*] con le sue brevi narcosi seguite da tanta tenebra: non è lí che imperversano l'heideggeriano decidersi per la morte, precorritore della morte, e la jaspersiana metafisica del naufragio? I capitalisti non vedono piú per se stessi una via d'uscita, perciò si precipitano verso la guerra o affermano (e ciò va di pari passo con la distruzione) l'incurabilità per principio. Nel 1918 questa si chiamava «tramonto dell'Occidente»[4], nel 1949 si chiama esistenzialismo (*a non existere*, da «non esistere piú»), ontologismo (dall'essere che è scomparso), nichilismo. E sia ben chiaro: a tale annientamento condurrebbe solo la putrida illusione tardo-borghese, non l'analisi marxista della storia. Ancora una volta: lasciate che i morti seppelliscano i morti. Per noi la concezione dialettico-materialistica della storia è un veicolo che ci porta alla vita, è una via d'accesso alla vita che realmente perdura nella storia, al *futuro che non ha la sua mercede nel passato.* Chi ha gustato una volta la critica materialistica, ha nausea per sempre di tutte le chiacchiere ideologiche. Ma tanto meglio intende il busillis e coglie i tesori che non sono divorati da ruggine né tignole.

La terza nozione fondamentale del marxismo si riferisce al *rapporto «teoria-prassi»*. È qui appropriata la basilare parola di Marx: finora i filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo, ma si tratta di trasformarlo. Il fatto che i filosofi abbiano solo interpretato,

[4] Allusione a O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* [Il tramonto dell'Occidente. Abbozzo d'una morfologia della storia universale], München, Beck, 1968 [*N. d. T.*].

solo contemplato il mondo, ma non vi abbiano posto mano, anche questo ha ragioni economico-sociali. Poiché la divisione del lavoro e l'interesse dei detentori del potere tennero lontano il pensiero dalla realtà politica, i filosofi restarono nella cella del pensiero puro. Cosí furono respinti nell'etere della cosiddetta verità finale a se stessa, ben al di sopra delle faccende della vita reale, impregnati spesso di disprezzo per quelle che borghesemente si chiamano le scienze applicate. La scienza del marxismo, invece, e lo si è già rilevato, è in se stessa, *ab ovo*, nei suoi presupposti metodologici, direttiva per il concreto operare. Neanche qui, certo, debbono insediarsi quegli equivoci che, ancora una volta, sono rafforzati dal marxismo volgare: quasi che il lavoro fatto con la testa valesse tanto meno di quello fatto con le mani callose. E altrettanto errato sarebbe vedere il rapporto teoria-prassi legato in qualsivoglia modo con il pragmatismo borghese, americano. Nel quale il valore di verità d'una cognizione si misura sul suo generale successo lucrativo-utilitario, sicché altra verità, che non sia quella borghesemente redditizia, non sarebbe assolutamente possibile né sensata. Ciò vale solo per un paese in cui *everybody a salesman*, ognuno è venditore di se stesso; a noi una simile sorta di teoria-prassi non interessa. Per niente affatto, poi, il rapporto teoria-prassi ha a che fare con lo scellerato pragmatismo dei nazisti, sia pure sotto forma di una pedata. È giusto, è vero quel che giova al popolo tedesco, *scilicet* al capitale monopolistico tedesco: questa disposizione ha fatto delle università tedesche delle meretrici, ha fatto della scienza tedesca, per non dire di tutto il resto, un mostro. Prassi ed anche propaganda: qualcosa è vera non perché sia utile, bensí, ora e sempre, è utile *perché e in quanto e nella misura in cui è vera*. Ciò che non è vero, in quanto non si accorda con la realtà, non può recare nessun risultato concreto su basi durature. Perciò gli incendi del Reichstag non approdano a nulla, a lungo andare; perciò tutti i complotti del capitale non sono di alcun aiuto a Ciang-kai-scek; perciò la rivoluzione sociale avviene solo allorché scatta la lancetta della verità, cioè

nella stessa direzione e all'unisono con il corso solare della vera realtà e del suo processo. Ripeto la formula a ragion veduta, in considerazione dei molti calunniosi fraintendimenti a cui va soggetto il rapporto teoria-prassi: una cosa è vera non per il fatto di essere utile; è bensí utile, anche nella teoria-prassi marxista, perché ed in quanto e nella misura in cui è vera. Ciò, anche nel nostro particolare caso, costituisce il rango istituzionale della teoria: qui è una università, cioè un luogo in cui si cerca di formare gente capace per mezzo della dottrina; qui si combatte per la *verità*, con l'indagine e l'insegnamento piú stringenti, non con slogans o con sbrigative semplificazioni agitatorie: ed è proprio con l'andare a fondo in tal modo, che si forma una prassi concreta. In questo caso teoria e prassi non sono rigidamente contrapposte l'una all'altra e di conseguenza non possono essere concepite adialetticamente. Fra di esse, invece, ha luogo un rapporto durevolmente oscillante: la teoria conduce alla giusta prassi, dalla prassi che poi si attua si apprendono a loro volta nuove impostazioni per una analisi della situazione, e quindi per la teoria. In tutto questo il sapere ha l'onore che gli spetta come non mai; quelli che lo professano, infatti, non sono dei lenoni dell'ideologia, non sono degli ammazzatempo per le ore di ozio della borghesia né degli astratti sognatori; appartengono piuttosto allo stato maggiore di ciò che di giusto si va attuando. I discenti e i dotti, le scienze, stanno finalmente insieme sul fronte del processo decisionale.

E vi è qualcos'altro d'importante in questa intelligenza delle cose: con l'idealismo della teoria *pura* è alla fine anche la teoria dell'*idealismo*. Proprio oggigiorno quest'ultimo va estinguendosi in un mero affannarsi, in una marcia in folle. Si estingue come idealismo *soggettivo* in in-anime solitarie, nel vuoto d'un mondo completamente eterogeneo all'uomo e al suo modo di conoscere. Certo, roba del genere è utile al capitale, perché si contrappone all'ottimismo militante della rivoluzione e al terrestre materialismo della sua teoria; ma non per questo diventa piú vero. Si estingue come idealismo *oggettivo* nel suo non far altro che giurare sul platonismo epigonale o nel ricopiarlo. Con

la reificazione della logica, come in Husserl, o con lo spirito per demiurgo, come se dopo Tommaso o dopo Hegel non fosse successo niente. Allo stesso modo, anche questo idealismo fa atto d'ossequio al capitale; poiché la cosiddetta visione della forma [*Gestaltschau*] deriva dall'analisi immateriale. E il culto dei valori spirituali maschera il reale culto dei valori di scambio, cioè quello che si chiama capitalismo. Cosí, dunque, la fine dell'idealismo offre uno spettacolo forse edificante, ma non certo rallegrante; è infatti passato il tempo in cui perfino i cani potevano esser messi in relazione con l'infinito[5]. E per quanto ciò sia vero, vero e comprensibile fino alla noia, nondimeno anche qui va evitato un conseguenzialismo astratto, di stampo volgar-marxistico. Esso è falso né piú né meno che la totale diffidenza per l'ideologia ed è il *pendant* dello schematismo sociologico. I gladiatori idealisti non gettano discredito sui vecchi maestri dell'idealismo; Platone fu reo di Hegel, ma non è reo dei pigmei reazionari dello spirito che vanno in giro oggigiorno. L'idealismo è una categoria, e ben significativa, della reale storia della filosofia ed è una miniera non ancora interamente sfruttata. Un Eugen Dühring poté trattare i grandi idealisti del passato con l'ignorante insolenza che gli era propria; un Friedrich Engels onorò i grandi del passato, proprio stando sulle nuove posizioni e in forza di esse, spesso rapportandosi ad essi come chi apprende. L'ignoranza della borghesia su Marx non viene rinfacciata come ignoranza su Socrate e Platone, Nicola Cusano e Leibniz. La stessa dialettica è derivata dalle argomentazioni idealistiche ed è stata viva anzitutto in esse. Il marxismo trae gran parte della sua superiorità nei confronti del vecchio materialismo antistorico e naturalistico dalla filosofia hegeliana, ed Hegel è, fra l'altro, una specie di *summa* dell'intera filosofia idealistica. Perciò l'idea-

[5] Probabile allusione alla polemica fra Hegel e Schleiermacher sulla natura della fede. Schleiermacher aveva sostenuto che la religione, il rapporto dell'uomo con l'Ente Infinito, si basa sul « sentimento di dipendenza » dell'uomo da Dio. Se questo fosse vero, risponde Hegel sarcasticamente, allora « il cane sarebbe il miglior cristiano ». Cfr. Hegel, *Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie*, in *Berliner Schriften*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1956, p. 74 [*N. d. T.*].

lismo va studiato, perché, a grande e sempre ulteriore distanza, fruttifichi ancora in un senso criptomaterialistico; non deve restare astrattamente ignorato. La mera valentia nella riflessione, con in piú uno schematismo prontamente acquisito, non bastano ancora a fare una estate materialistica. I gusci d'uovo dell'idealismo, certo, vanno spazzati via, assolutamente. Ma l'idealismo, oltre ai gusci, ha anche il tuorlo, e quale! In breve, il substrato conoscitivo, da Platone a Plotino, da Agostino ad Ockham, da Descartes ad Hegel, richiede senz'altro, dopo un esame fatto con cognizione dell'ideologia, l'onore e l'attenzione che gli sono dovuti. Esso, per coloro che spendono tutte le loro fatiche per il nostro umanesimo, non deve restare *extra muros*, non piú di quanto lo sono Eschilo o Dante, Shakespeare o Goethe. Allo studio fondamentale per i giovani marxisti attiene piuttosto la conoscenza dell'intero cammino della filosofia, con i suoi lunghi tratti di idealismo, ivi compreso quell'idealismo che, ingusciati o velati, contiene fermenti di verità. A coloro che lo liquidano sbrigativamente, come se non vi fosse piú niente da apprendere o da pensare, si addice la pregnante frase di Lenin: « L'idealismo intelligente è piú vicino al materialismo intelligente di quanto non lo sia il materialismo sciocco »[6].

Signore e signori, Li ho intrattenuti già troppo a lungo con questi pochi problemi introduttivi del filosofare. Ma il rapporto fra università, marxismo, filosofia, avrebbe tutto il diritto d'esser discusso come un rapporto ben vicino, in certo qual modo immanente. A questo proposito nel nostro contesto è accettabile, accettabile con misura, perfino la definizione – purtroppo alquanto formale – del liberale professor Jaspers secondo cui « lo scopo dell'università è il rivelarsi della verità tramite il lavoro comunitario di ricercatori che sono nel contempo insegnanti ». Ciò è accettabile solo in una certa misura, giacché in questa definizione manca ogni riferimento al popolo, manca la vita nel e col popolo che combatte, con il fronte del

[6] *Quaderni filosofici*, cit., p. 276 [*N. d. T.*].

popolo, senza cui il rivelarsi della verità diventa insulsa tiritera o sofistica privata di un animo estraneo al mondo. Perché vi sia lavoro comunitario dei ricercatori e insegnanti, occorre che vi sia una reale *comunità*; da essa esiste l'università, l'*universitas literarum*, la totalità istituzionale delle scienze, per cui soltanto la denominazione *universitas*, originariamente di natura corporativa, può indicare una presenza benefica, luminosa. Ma in essa un ruolo non inessenziale è senz'altro toccato alla filosofia; ché questa si sente da sempre obbligata ad essere la coscienza dell'*universitas*. È la filosofia la scienza in cui è viva, ha da esser viva, la consapevolezza del tutto. Derivante da tempi in cui erano ancora ignote l'avanzata divisione capitalistica del lavoro e, di conseguenza, la specializzazione delle singole branche del sapere, radicatasi poi in misura crescente e a poco a poco divenuta anarchica, la filosofia ha a cuore soprattutto l'*unità* del sapere. La tonalità comune, la sostanziale coloritura che tutto pervade è affar suo particolare ed è qualcosa d'essenziale del suo metodo e del suo oggetto. La filosofia, se serve a qualcosa, contiene in sé quel mosso *cantus firmus* che dà sostegno e orientamento, quello in cui e attorno a cui rotea la polifonia del sapere. *Totum relucet in omnibus, omnia ubique*: il tutto riluce in tutte le cose, tutte le cose sono dovunque, dice Nicola Cusano, collegandosi ai filosofi arabi; e tanto Leibniz quando Hegel hanno reso indimenticabile lo stesso principio. La filosofia che si vuole marxista ha un ulteriore e particolare obbligo da osservare: quello di rendere nota la voce possente della direzione e dello scopo, la voce finale, senza di cui l'unità si congela. È la stessa voce del sapere, intrinseco ad ogni tradizione e cooperazione; è quasi una necessaria presenza ai problemi di confine: *la filosofia sta sul fronte*. Sta scientemente attiva sul fronte dell'odierno processo di trasformazione, che è una parte dello stesso processo universale. Vi sta con il nuovo, col *novum*, quale fondamentale categoria a tutt'oggi ancora pressoché inesplorata, e con la *utopia concreta*, quale determinatezza dell'oggetto, determinatezza della realtà.

Il mondo è davvero tutt'altro che compiuto, si muove, è pervaso da tendenze, vale a dire è pieno di tensione. Questa tensione nasce certo dal fatto che, nel processo del movimento come in quello del lavoro, viene impedito artificiosamente qualcosa che è ormai alla scadenza. Questa siffatta tendenza, Marx l'ha definita come il manifestarsi d'una necessità ostacolata artificialmente, d'una legge impedita d'avere effetto. La tendenza di questa sorta diventa esplosiva, dopo, cioè, quando l'ambiente si è ricoperto di croste indurite, quando le forme dell'esistere si sono fatte troppo anguste per le forze di movimento e di produzione che vi sono imprigionate. La tensione, allora, si fa paragonabile a quella d'un volume di gas surriscaldato; in conseguenza di tale contraddizione si ha una esplosione automatica, che sul piano storico è rivoluzione. Leibniz per primo ha pensato e tratteggiato la tendenza in un senso affine a questo. Affine, cioè, al concetto di rivoluzione proprio del materialismo dialettico, in quanto Leibniz equipara il maggiore spazio di cui ha bisogno un'attività evoluta a quello del futuro. Talché, replicando a Bayle (1702), Leibniz dice che l'età presente è gravida del futuro. È evidente la sbalorditiva somiglianza fra questa frase e il detto di Marx, secondo cui la violenza è la levatrice della società futura, di cui la presente è gravida. Ma la tensione, la tendenza, come sta a dimostrare proprio l'impeto della rivoluzione, l'impeto della liberazione, possiede altre qualità ancora. Infatti la rivoluzione economico-sociale, come nessun'altra rottura, ha effetti di libertà non solo dal donde, bensí anche, e altrettanto, dal dove verso cui ci si dirige. Questo dove, già attraverso le modalità, sia soggettive sia oggettive, delle attese, è indicato come *futuro* nei movimenti rivoluzionari. Ed è indicato con quell'*incipit vita nova* che, sia pure con contenuti di fondo diversi, ha pervaso la Guerra dei Contadini, la Rivoluzione francese, la Rivoluzione russa. Quella cosí caratterizzata, dunque, è tensione a qualcosa; al di fuori della, o meglio nella necessità impedita eppure matura per l'esplosione, essa esprime l'imminente o incipiente *insorgere* di quella necessità medesima. È per questo che tutti i tempi di svolta da una società all'altra furono ripieni

di libri esprimenti l'attesa di mutamenti sociali, di paesaggi di desiderio raffiguranti un mondo migliore, in una parola: di utopie sociali. Agostino scriveva il suo *De civitate Dei* all'epoca in cui avveniva il passaggio della società antica a quella feudo-clericale; Tommaso Moro inaugura la serie delle utopie dell'evo moderno borghese; Fourier apre quella delle incipienti tendenze socialistiche, entrate nella sfera del possibile. Tutte o quasi tutte le utopie, a dispetto del loro timbro feudale o borghese, prevedono la liberazione dalla proprietà, in breve, cioè, hanno di mira il socialismo. Certo, anche qui, in maniera astratta, astrattamente fantasticante, per via delle forze produttive del loro rispettivo tempo, ancora del tutto immature per il socialismo. Purtuttavia, proprio in coteste utopie, in cotesti imbarcamenti sociali per Citera, si esprime marcatamente la tendenza all'attesa che percorre l'intera storia degli uomini. Ma essa solo nel marxismo ha trovato un'espressione concreta, quella esattamente mediata con le possibilità reali. E nel contempo in essa si palesa di nuovo la totalità che è stata indicata come metodo e sostanza d'ogni filosofia vera e propria. Ma, e per la prima volta, si palesa non piú come totalità *statica*, come un *principio bell'e fatto* della totalità bensí come totalità che è anch'essa *utopica*, beninteso: *concreta-utopica*, precisamente come *processo-latenza di un mondo ancora incompiuto*. E questa *serietà del processo della totalità* fa del marxismo non semplicemente l'inevitabile orientamento della filosofia, finché quest'ultima non si riduce a schiacciare pulci o a giocare con mucchietti di cenere al di fuori della verità. La serietà del processo della totalità fa invece del marxismo, anche da questo lato, la sfera problematica e risolutiva d'ogni filosofia ancora possibile. È qui l'*organon* della conoscenza complessiva del realmente possibile, conoscenza che procede e si arricchisce ulteriormente, un *organon* implicito in quanto di reale esiste finora. La stessa *intera realtà* del mondo non è ancora esplicita; ha bisogno dell'uomo, come della massima forza produttiva e connettiva, per trovare il « che cosa » (*Was*) del suo « che » e del suo « ché » (*Dass*), l'autentico contenuto del suo impulso, della sua forza motrice. Sí: il cosiddetto enigma del mondo

non consiste solo nel fatto che il mondo, anzi la semplice esistenza del mondo, è ancora un enigma per l'intelletto dell'uomo, mentre nel mondo stesso tutto sarebbe, in sé e per sé, chiaro, decifrato, risolto. Il cosiddetto enigma del mondo è piuttosto un enigma anche oggettivo-reale, è il mondo medesimo in quanto problema reale e ancora irrisolto del suo contenuto. In esso è ancora qualcosa che, *realiter*, non quadra, qualcosa, si direbbe di malato, qualcosa che invoca la guarigione, l'abolizione del proletariato, la realizzazione della filosofia, la realizzazione del proletariato, l'abolizione della filosofia. E il processo, con il marxismo-filosofia come lume particolare, è la via della natura medesima, di cui noi uomini siamo parte, la via che conduce alla soluzione del reale problema, vale a dire dell'ancora desiderata concretezza, di quella oggettività che non dice estraneità. Non si darebbe alcun processo se l'universo fosse già compiuto, se il mondo non fosse da trasformare sino alla piena conoscibilità.

È certo che il pensiero può spingersi nella realtà solo se la realtà si spinge nel pensiero. Tutto il resto è una sorta di putschismo del concetto, perciò condannato necessariamente all'astrattezza. Quest'ultima va a parare o, con servilismo empirico, al di sotto della realtà, o, con utopismo speculativo, al di sopra della realtà. Tuttavia è certo che proprio la realtà, e il realismo (questo sinonimo della verità!) ad essa associato, non sono ancora, in sé, niente di compiuto. Sicché Hegel, con un'intenzione a cui peraltro non restò affatto fedele, dice che la verità non è una moneta che si possa dare e quindi intascare in contanti, ma è bensí un processo. Solo questo processo e non l'accumulo e il mosaico dei cosiddetti dati di fatto, cioè di momenti determinati del processo, è realtà, è riprodotto nella verità. E solo questa realtà del processo spinge di volta in volta al pensiero di come esso debba plasmare l'uomo e la restante realtà. È il processo medesimo, d'altronde, a rivelare un *programma di viaggio* ed un'*eliotropia*, tanto capaci quanto bisognosi di conoscenza. Perciò nella filosofia autentica, responsabile, quella che dobbiamo fare, non si dà alcun *relativismo* di sorta e meno che mai *agnosticismo*. Alcun relativismo, quasi

che tutte le cognizioni fossero limitate, soggettivamente o perpetuamente, alle ideologie storiche; alcun agnosticismo, quasi che la natura delle cose, la *natura rerum*, fosse inconoscibile per principio. Nella filosofia relativismo e agnosticismo dicono piuttosto viltà ë decadenza; non le appartengono. Ogni resistenza che il mondo oppone all'ardire del conoscere, al coraggio del trasformare, non è che un gradino nella conoscenza dialettico-materialistica, un pezzo di nulla che deve servire per il meglio al tutto. Ed anche i nodi o i precipizi di un'esistenza che non è affatto liscia, non sono nulla d'esclusivamente irrazionale, o addirittura un sacro « qualcosa di totalmente diverso » nel senso inteso dagli oscurantisti o in quello, cruento, inteso dagli sciamani. Sono invece un *compito* per l'intelligenza umana, per l'*umanesimo creativo*, sono l'impegno o ad annientare i nodi nel loro nulla o, finché vi è vita nella cosa, a scioglier quelli in questa. Affinché il tuttora irrazionale, chiuso in se stesso, sia disteso e trasceso nella luce e nella franca apertura. A ciò attiene senz'altro la profondità, e quindi il contrario della negazione superficiale o del maledetto talento schematico. La realtà stessa è profonda, proprio nel suo essere ancora inconchiusa. Il realismo medesimo, se è davvero tale, si sottrae allo schema che tutto sa in partenza e tutto fabbrica su modello fisso. Il programma di viaggio del processo, invece, non è mai privo di difficoltà, d'interruzioni. Non è fissato una volta per tutte, come se fosse quello d'un viaggio turistico piccolo-borghese, organizzato da un'agenzia, in cui tutto è stato collaudato, razionalizzato già mille volte, tutto è senza scoperte, senza rischi, tutto è stato premasticato, tutto è stato sbrigato a puntino: l'*autentico futuro*, le tendenze in corso, la necessità domata non sono qualcosa che ci si possa procurare. Al contrario, c'è dell'avventura, sul fronte del processo dialettico-materiale, c'è un groviglio di problemi reali, che esige coraggio per correre l'avventura, esige raziocinio penetrante e concreto per cogliere realmente la tendenza. Questa sapienza, la sapienza sempre ardita e riflessiva, aperta e concreta, di Lenin, vigila sul tratto di strada verso la società senza classi. Da questo non-schematismo nascono analisi in situazione,

mediate in modo sempre nuovo, nascono sempre ulteriori, concreti piani biennali, quinquennali, della teoria-prassi. Nascono in quel grande piano di battaglia che si chiama cultura socialista, e che è necessario alla conquista del regno della libertà. Ma per questo è necessario che tutti gli sguardi siano volti in un'unica, unitaria direzione, nel dovizioso *Multiversum* dell'unica direzione indispensabile.

Questo è il concetto che operosamente informa, coglie e comprende. In quanto tale, esso non resta affatto scialbo, apatico; s'investe, invece, dell'intero interesse veramente umano. Si dà interesse senza scienza ed anche scienza senza interesse: questa trista separazione deve cessare. Ed a questo è chiamata la nuova università, che tramanda vivo il sapere antico, fa nascere maturo il nuovo, rivoluzionario, e lo plasma tramandabile: nella libertà di questo ordine, nell'ordine di questa libertà volge alla fine la guerra, vecchia di secoli, fra spirito e accademicità, fra creazione e corporazione. E altrettanto quella fra battiti del polso e sillogismi; non vi è verità che non sia disposta a tendere, che non sia consentanea alla tendenza. La dialettica materialistica, però – nell'ambito della storia degli uomini – ha come suo reale motore tanto la scontentezza quanto la speranza dei bisogni insoddisfatti. Nei tempi di costruzione in cui viviamo e di cui abbiamo da esser operosamente degni, la filosofia si caratterizza senz'altro come *docta spes, come speranza intesa materialisticamente.* Sia consentito anche a me conchiudere con la speranza che fra noi si stringa e perduri un duplice eppur unico legame: quello della fiducia, e quello che si chiama unità del sapere trasformante.

Il concetto di scienza nel marxismo

Per quanto si faccia, non riesce di pensare in modo perfettamente sano. Con chiarezza e giusta conseguenzialità, forse sí; ma riesce di farlo anche senza prevenzioni? Già nel percepire, come anche nel comprendere quel che si è percepito, all'uno fa impressione ciò che all'altro preme meno o non preme affatto, ad ambedue, comunque, in modo ancora prescientifico. Per questo già nel semplice osservare, cosí come, naturalmente, nel concepire per giudizi e apprezzamenti, è difficile che due abbiano davanti, al di fuori di sé, la stessa cosa. Indubbiamente le esigenze della ricerca si realizzano nella misura in cui si è in grado di sopprimere le differenze esclusivamente casuali-individuali. Deve affermarsi, allora, possibilmente liberato da queste ultime, un universo percettivo di tipo concreto e comune a tutti. Il polso altrui, allora non viene piú tastato col pollice, in cui si avverte il battito perturbativo del proprio, bensí, per cosí dire, con un tranquillo indice; come dire che sono eliminate le fonti eccessivamente personali di errore e le loro mere bizzarrie. Non altrettanto, però, vengono eliminate quelle connaturate al gruppo, sebbene in esse si trovino ancora giacenti le diverse personalità singole con i loro universi percettivi. Quel che è pensato in gruppo sembra essere, certamente, piú piano, piú comune, meno arbitrario e quindi piú conforme alla realtà, e se un gruppo è piú potente degli altri, finirà con il livellare e spesso con l'abbindolare i piú deboli sul piano del pensiero. Nemmeno nel migliore dei casi si dà mai un pensiero che si dispani e avvolga chi lo accosti per pura forza propria; esso è sempre socialmente predeterminato, spesso prevenuto. Ne consegue perfino che questo drastico influsso sul pensiero e sul suo modo stesso di vedere la realtà sia rilevato troppo tardi.

In altre parole si formano dei partiti, inevitabilmente. Utilmente, si sa; è in tal senso, infatti, che si può mettere alla prova il proprio modo di pensare. In sede marxista è diventato consueto ritenere che la partiticità in quanto è la *propria* non va solo ammessa, ma deve diventare la chiave del pensiero. Ne approfittano, ovviamente, i pigri, gli sciocchi e, non per ultimi i futili arrivisti, che stanno sempre dalla parte dei fucili migliori *intra muros*. Ma una partiticità angusta, stantia, ben dissimulata, è dato rilevare soprattutto *extra muros*; una partiticità che non è assolutamente altro che puro interesse lucrativo, e che, ovviamente, proprio perché tale, non voleva né vuole esser chiamata per quello che è. Essa pone cortine fumogene o avvolge una toga, in modo da distrarre lo sguardo, attorno al suo particolare interesse, perché questo non sia riconoscibile cosí nudo dalla stragrande maggioranza dei non possidenti. Ciò che è partiticamente prevenuto, ciò che è imprigionato nella realtà d'un partito, dunque, dovrebbe essere anzitutto messo in evidenza come egoismo di classe rispetto ai suoi accessori ed orpelli ideologici. dovrebbe esser ridotto al suo nocciolo il piú delle volte meno bello. Un simile esame del nocciolo della questione, del resto, non era del tutto lontano dalla pratica conoscenza dell'uomo. Già la frase furbesca « è troppo bello per esser vero » mette in guardia contro l'autoinganno, contro il mondo dei miraggi. Affini ad essa e parimenti note sono le chiarificazioni freudiane della falsa coscienza individuale circa le pulsioni meno delicate di quest'ultima; e qui fanno da padrino le riduzioni schopenhaueriane ad un unico interesse in gioco, quello della « volontà » (=istinto). Ma è pur vero che la riduzione freudiana si compie secondo una linea prevalentemente individuale-psicologica, mentre quella schopenhaueriana, al contrario, secondo una linea prevalentemente generale-metafisica. In luogo di tutto questo, quel che importa ora è registrare gli schieramenti partitici determinati dall'interesse, specialmente in fatto di conoscenza, ma essenzialmente nel campo dell'analisi *sociale*. Come avviene, ad esempio, quasi a livello popolare, nella frase alla Shaw:

dicono « Bibbia » e intendono « cotonina ». Ciò si riferisce non alla libido (che assai raramente fa storia), non ad una astorica volontà di vivere in sé; si riferisce a fatti primari, nudi e crudi, quali gli interessi di profitto, quali il rapporto servo-padrone nei modi di produzione e di scambio finora vigenti, ed alle loro mimetizzazioni. Con ciò dunque – muovendo da una partiticità che fosse esclusivamente classistico-egoistica – ci si troverebbe di fronte a quel fatto non solo analitico, ma anche, e altrettanto, detettivo, che in Marx si prospetta come concezione economica della storia, e che egli esprime epistemologicamente in due asserti: « L'"idea" ha sempre fatto brutta figura quando si è distinta dall'"interesse" »[1]; e quindi: « Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti »[2]. Nell'ultimo asserto, pensiero e scienza vengono orientati all'inevitabile partiticità di quello che è, di volta in volta od anche per definitiva maturazione, il punto di forza della classe.

Ciò va inteso ulteriormente secondo i tre aspetti della sua intenzione. Vale a dire: *a*) secondo l'aspetto dell'intenzione prevalentemente *detettivo*-critica all'interno dell'attualità politica, e *b*) secondo l'aspetto prevalentemente *rivelativo*-critico rispetto al passato *ereditabile*, soprattutto di quello attinente alla tradizione *culturale*. Ma va inteso, inoltre, anche secondo l'aspetto *c*), cioè in conformità ad una frase di Marx che è comunque illuminante: quella in cui si dice che unicamente l'interesse della classe *proletaria*, esso e nessun altro, nella sua partiticità *eterogenea* ad ogni altra, è tanto *chiave* quanto *leva* per un vero e un giusto pienamente realizzati. Questo fu il *programma*, improntato a palese partiticità, eppure fu il programma per una scienza della coscienza e dell'essere sociali *autentici*.

Riguardo ad (*a*): È evidente che in tal modo nessuno ha piú inteso lasciarsi abbindolare dai bei discorsi. E coloro che li fabbricavano non ebbero piú niente da ridere, non appena furono intuite le loro reali intenzioni. Che la benda cada cosí dagli occhi era ed è certamente piú difficile, fin-

[1] *La sacra famiglia*, cit., p. 87 [*N. d. T.*].
[2] *L'ideologia tedesca*, cit., p. 35 [*N. d. T.*].

ché colui che abbindola prende egli stesso sul serio i suoi discorsi apparentemente disinteressati, offuscati da coloriture nazionalistiche od anche genericamente umanitarie. Finché chi parla è ancora in buona fede egli stesso, e ideologizza, sí, oggettivamente, ma non certo soggettivamente. Eppure, contro ogni aspettativa, il guardare attraverso per molti non è piú facile nemmeno allorché il padrone di falsa coscienza non ne ha piú per sé personalmente, ma in compenso ne fornisce di tanto piú raffinata al servo che deve averla. Ogni povero diavolo, che mise a repentaglio la pelle per quello ricco, fosse pure nella piú sporca delle guerre, seppe per sua amara esperienza che all'incirca libertà e affari d'armamenti erano mischiati insieme. Suono non molto diverso, ma solo tanto piú acuto, ebbero parole come *Führer*, fedeltà, onore delle donne tedesche, alto valore, *Herrenvolk* [popolo di dominatori] e sacro segno runico: agli inesperti, specie della classe media, apparve un'avvincente occasione di dare sanguinoso spettacolo di se stessi, e non riconobbero i profittatori che stavano dietro le quinte di quel teatro. E dire che sarebbe bastato scavare solo un po' nel midollo di quell'onore, detettivamente e che si tentò d'insegnare a farlo. Lo si tentò invano, allora, mentre un sospetto salutare, a cui si fosse stati educati sul piano economico, sul piano della critica delle ideologie, è evidente che sarebbe stato sempre e comunque perfettamente valido. Un sospetto accompagnato da uno sguardo alla partiticità di coloro che, al contrario di quanto dichiaravano, facevano metter sull'attenti non precisamente per il bene del popolo.

Riguardo a (*b*): è evidente, inoltre, che con questo si sarebbe venuti a capo solo d'una metà della faccenda da esaminare. La concezione economica della storia, nella sua completezza, volle guardare anche al passato *remoto*, da cui purtuttavia deriviamo. Già per avere un segno premonitore, quanto spesso si gabellarono immaginosamente lucciole per lanterne, e quanto raramente una crociata con tanto di « Dio lo vuole » fu palesata per quel che era: il dio mammona. Cosí allorquando Marx, un po' piú freddamente di quanto non facessero Mussolini od anche Gundolf, l'amico

puramente poetico di Cesare[3], dice che la vera storia arcana dell'antica Roma consiste nella storia del latifondo[4]. Tuttavia, proprio nella valutazione scientifica economico-storica che ne fa Marx, la storia realmente grande, soprattutto come storia della cultura, non risulta da un eccesso di demistificazione, quasi che non fosse e non recasse in petto niente altro. Il fatto economico, invece, e tutta una particità volta a interessi di classe, sul piano storico operano ancora, talvolta, come una sorta di fattori maieutici di sovrastrutture ben piú durevoli. Queste, poi, nella storia ulteriore, soddisfano ad un « interesse » del tutto diverso, anche se, anzi proprio se la struttura economica d'un tempo è sparita da un pezzo. Perciò nell'introduzione a *Per la critica dell'economia politica* Marx dice che *la stessa arte greca*, che fu « sovrastruttura » nella società schiavistica d'un tempo, una società tale che il suo « interesse » non poteva essere semplicemente identificato con quello dell'uomo, che l'arte greca, dunque, è pur sempre qualcosa d'imperituro, in ogni tipo di società, è pur sempre « sotto un certo aspetto, una norma e un modello inarrivabili »[5].

Qualcosa d'analogo egli dice a proposito delle idee veramente « grandi », come ad es. l'*idea di polis* coltivata dalla Rivoluzione francese e dal suo *citoyen* e che fu illusiva in se stessa. Qui Marx non scorge solo ideologia demistificante: nel *citoyen*, al di là delle illusioni dell'epoca, si nasconde anche un eccesso d'idealità, d'ideale-modello. Tanto che, dunque, una totale demistificazione che avvilisca tutti gli ideali emersi storicamente a niente altro che falsa coscienza o addirittura a riflesso illusorio degli interessi economici di classe, non è davvero niente altro che un miserabile, volgarmarxistico fraintendimento della conce-

[3] Friedrich Gundolf (1880-1931), pseudonimo di Friedrich Gundelfingen, critico e storico, appassionato studioso di Nietzsche, Hölderlin, Goethe e Shakespeare, fu poeta parnassiano. Il culto della personalità eroica lo indusse a scrivere il libro a cui si allude nel testo: *Caesar. Geschichte seines Ruhmes* [Cesare. Storia della sua fama] (1924), Düsseldorf, Küpper, 1968 [*N. d. T.*].

[4] *Il capitale*, cit., libro I [1], p. 96, nota 33 [*N. d. T.*].

[5] *Per la critica dell'economia politica. Introduzione*, in *Opere scelte*, cit., p. 741 [*N. d. T.*].

zione economica della storia. In tal modo, oltre tutto, si si perde di vista proprio la funzione che, secondo Marx, ha la storia della *scienza* nel quadro della storia generale. Tanto piú che le scienze di un'epoca, perciò stesso che erano il riflesso, o meglio l'aurora di un'epoca e società nuove in gestazione, possono preparare ideologicamente perfino l'economia della società prossima a maturarsi. (Si pensi solo alla teoria contrattualistica del giusnaturalismo classico ed agli effetti che essa ebbe, ben piú tardi, sulle rivoluzioni americana e francese). Ciononondimeno quel che nel materialismo storico è non-detettivo, ma piuttosto rivelativo, ha anch'esso, in Marx, un'intenzione fumivora. Basta infatti la subordinazione dell'ideologia alla partiticità economica del momento perché ogni mero orpello sia dovunque scoperto e rimosso. In questo caso, non tanto e non solo gli orpelli dei Goebbels che ci offre la storia (che pure esistono, ovviamente, sebbene sia difficile che raggiungano la compiutezza e il cinismo di quel tale), quanto piuttosto i panneggi altamente idealistici della storiografia idealistica, del suo « profondo sentire » e della sua « alta enfasi » (come diceva Jacob Burckhardt). Una storiografia quasi del tutto idealistica si è conservata fino ad oggi, nella fin troppo esaltata storia della letteratura e della filosofia. Sarebbe dunque una meta troppo elevata od anche troppo modesta, far sí che qualcosa della concezione economica della storia giunga alla coscienza di quella storiografia, anzi di ogni ermeneutica, per sottrarla all'isolamento domenicale o alla ricercatezza salottiera. I valori dello spirito sono piante che, nemmeno nel piú forte rigoglio culturale, si riproducono da se stesse, quasi per partenogenesi, senza un costante mandato economico-sociale. Neanche i cambiamenti piú giganteschi nella vita dello spirito, da Zeusi a Picasso, da Monteverdi a Schönberg, da Archimede ad Einstein, da Talete ad Hegel e via dicendo – tutto questo, altrimenti, sarebbe geneticamente enigmatico, o tutt'al piú frutto incestuoso del puro *spiritus*. Invece una teoria della cultura, che intenda spiegarlo sul piano economico-sociale, è del parere che insieme alla struttura muti anche la sovrastruttura (oggigiorno, da Scheler in poi, ciò si chiama anche, in

Occidente, sociologia della conoscenza). Quindi anche nelle cose attinenti al rigoglio culturale (laddove cessi totalmente ogni sospetto di ideologia) si procede in modo socialmente determinato, a seconda di come muta il luogo, cioè la classe del partito, della partiticità; e ciò perfino là dove appare piú macroscopica la distanza fra tetto e terreno, cioè fra lume spirituale ed economia. Cosí, ad esempio, nella musica: dapprima una società e la forma della fuga, costruite di strati[6] uno sull'altro; poi una società borghese-emancipata che trova la sua dinamica espressione nella sonata. O, se si vuole, nella filosofia: all'antica economia schiavistica e al disprezzo del lavoro corrisponde una conoscenza intesa prevalentemente come aristocratica «visione» (in Platone); ad una società borghese-attiva di costruttori (*homo faber*), invece, corrisponde una conoscenza intesa prevalentemente come «produzione» in Kant; (differenza fondamentale, questa, economico-tecnicamente determinata, fra il concetto di conoscenza platonico e quello kantiano). Laddove, naturalmente, né i musicisti che passavano allo stile dinamico della sonata, né i filosofi che – come Hobbes e poi Kant – definivano la conoscenza non come visione e riproduzione, bensí come produzione dei suoi oggetti, potevano esser consapevoli della loro partiticità, cioè del loro militare in un partito. *Ma lo fu Hegel* (anche qui, come è ovvio, non a caso un maestro di Marx!) nel dichiararsi legato ad un *ubi consistam*, cioè nell'insegnare che ogni filosofia non sarebbe altro che il proprio «tempo» appreso in pensieri.

Riguardo a (*c*): non sempre, dunque, né incondizionatamente è cosa grave esser prevenuti come si è detto. Presupposto, beninteso, che non vi abbia niente da dire o da fare la muffa miserabile del piccolo borghese tardivo, ottusamente seducibile. E nemmeno (qui si tratta, evidentemente, di ben altra questione) un certo schematismo, anche se tinto di rosso ammuffito. Il partitico vi si riduce,

[6] *Ständisch*, ossia formata da una stratificazione di *Stände*, i vecchi ceti, corpi territoriali, anteriori al formarsi delle classi in senso moderno [*N. d. T.*].

per lo piú, ad un trotto stracco, ad un piatto *cliché* e ad una « vigilanza » che sappiamo quanto vigile. Eppure tale partitico non è nemmeno paragonabile a quello che ha la volontà di abbandonare parimenti e l'attualità asfittica e la storia priva di riflessione. Ma è quello che postulano tanto Marx quanto Lenin per un « interesse » *confessato*, per un'« ideologia » *che rifletta su se stessa*. La partiticità cosciente, postulata sistematicamente (costitutivamente) proprio nel concetto marxistico di scienza, per mezzo di questa si fa coscienza morale [*Gewissen*] particolarmente buona. È pur vero che perfino da una certa parte marxista si è obiettato, in maniera un po' troppo generica, che dal punto di vista di classe non risulterebbe nessuna verità peculiare, nessuna verità diversa da quella « comunemente valida », e che quindi non sussisterebbe assolutamente un interesse socialista. Ernst Fischer in *Kunst und Koexistenz* (1960), per esempio, non sostiene certo la « verità in sé » puramente contemplativa, anzi rifiuta giustamente lo slogan « a priori » buono a tutto fare, a tutto giudicare, e nega il troppo comodo taglio netto fra scienza borghese e scienza socialista; secondo lui esisterebbero solo « risultati giusti o sbagliati (o giusti a metà, dubbi) della scienza ». A ciò si è obiettato che Fischer trascura a questo proposito la distinzione fra scienze della natura e scienze della società; la verità delle leggi di Keplero è indipendente dalla situazione di classe esistente sulla terra (situazione di principio e situazione di fatto), ma non lo è la verità relativa al plusvalore, alla mercificazione, alla dipendenza della scienza stessa nel suo insieme dalla sua struttura classistica. A ciò si aggiunse la celebre frase di Lenin secondo cui « Se gli assiomi geometrici toccassero mai gli interessi umani, certamente si cercherebbe di contraddirli »; fu lasciata da parte, invece, la frase che è proprio di Stalin e che è effettivamente di tipo idealistico, secondo cui non solo il linguaggio, ma anche la logica formale, la matematica, le scienze naturali e la tecnica sarebbero indipendenti dalle strutture date. È indubbio che Fischer si è lasciato portare troppo in là dalla polemica, nell'equiparare alle verità scientifiche di ordine naturale quelle di ordine

sociale, non solo quanto alla loro scoperta ed agnizione, ma anche in una sorta di possibili verità in sé e per sé disinteressate. Fischer ha pienamente ragione, nella misura in cui avversa l'apparato di quella partiticità asfittica di cui si è detto ed i cui aspetti insignificanti si scambiano per la partiticità di portata universale e aperta al futuro. In quanto tale, essa, secondo Marx, doveva radicarsi certamente in una reale coscienza rivoluzionaria e dare un costante punto di riferimento in una certa immagine del mondo, senza rifiutare né la coesistenza culturale né un'eredità culturale che le proviene da ideologie ben diverse e ben anteriori. Un rifiuto del genere, infatti, finirebbe col significare una vera e propria relativizzazione della teoria marxiana a mera ideologia della classe operaia e della sua partiticità. Col significare, cioè, un vero legato a tempo e luogo, un vero niente affatto oggettivo altrimenti, in quanto verità classista esclusivamente proletaria, cosí come per l'innanzi esisteva una verità esclusivamente borghese, feudale e via dicendo. Fin qui, dunque, Fischer ha ragione di rifiutare quel tipo di equivoco punto di vista nell'ambito delle scienze, che non ammetteva assolutamente nessuna conoscenza che non fosse quella specializzata, anzi manipolata in senso proletario. Alla fine l'angolo visuale proprio della classe proletaria dovrebbe diventare il piú angusto, il meno universale, il piú misero su scala mondiale, e di fatto lo è diventato senz'altro in certuni che sono dilettanti e nulla piú; non avrebbe nessuna corrispondenza possibile né con il «borghese» Einstein né con il «semifeudale» Hegel. Eppure, non è stato proprio Marx a criticare tali risciacquature della partiticità socialista, senza perciò trattenere, con Fischer, quest'ultima dal diritto realmente *universale* che essa accampa ad un suo modo di conoscenza? In effetti, come nessun altro Marx ha cercato di giustificare, di affermare la comune validità, proprio e particolarmente la comune validità della verità del suo punto di vista proletario-rivoluzionario. E l'ha fatto precisamente distinguendolo da tutti gli interessi di classe fino allora vigenti, vale a dire, in questo

caso, dalle loro ideologie intese prevalentemente ad ideologizzare solo se stesse. Infatti Marx ritiene proprio (smentendo completamente il suo personale isolamento partitico) che quella operaia sia finora l'*unica* classe i cui *interessi medesimi* si avvicinino non ad un annebbiamento, ad una falsa coscienza oggettiva o addirittura soggettiva, bensí, invece, ad un'analisi e ad una compenetrazione assolutamente oggettiva e universalmente valida della propria situazione. Al fine non certo di mantenere quest'ultima, di giustificarla, come hanno fatto finora tutte le altre ideologie di classe, ma precisamente il contrario: per la prima volta l'*interesse* di una classe consisterebbe nell'individuare chiaramente la sua situazione e nell'abolirla, abolendo cosí, nel proletariato, l'aspetto piú crudele della generale autoestraneazione. E soprattutto l'abolizione di questa autoestraneazione (della mercificazione di tutti gli uomini e perfino di tutte le cose) non doveva esser limitata affatto ad un proletariato inteso a liberare se stesso, bensí, come insegnò Marx, doveva essere, nel medesimo atto, emancipazione dell'umanità intera. E con ciò abbiamo raggiunto, toccato proprio il punto (*c*): nella scienza del marxismo la comprensione dell'interesse della classe proletaria deve essere, nel contempo, fine, rovesciamento della società di classe nel suo insieme, *per definitionem* del proletariato come classe assolutamente ultima. Abbastanza complicato può prospettarsi l'accordo fra un appassionato impegno di tal genere e il freddo primato della ricerca, ed anche in Marx non è affatto approfondito completamente. Qui si presuppone l'accordo di quella volontà d'emancipazione che attiene al soggetto con una tendenza oggettivo-reale che corre nella storia, con una corrente dialettico-aperta che conduce al rovesciamento; il che, in un materialismo tuttora concepito prevalentemente come meccanicistico, non è ovvio e resta indubbiamente senza un suo giusto *topos*. Tuttavia è proprio in forza di tale accordo oggettivo che il marxismo pretende di diversificarsi radicalmente dal putschismo, nonché dalla miseranda partiticità del mero utilitarismo, del pragmatismo. Perciò a questo riguardo Lenin dice che il socia-

lismo marxista è onnipotente perché è vero[7]. Esso dunque non vuole esser considerato per vero perché utile ai suoi seguaci, può invece esser loro utile perché, finché, nella misura in cui il suo « interesse » è vero, è l'unico che dischiuda l'attuale verità societaria e le è alleato. Ma per comprendere la frase di Lenin è importante tener continuamente presente che la sua totale partiticità vuole essere una partiticità che si dimostri costantemente critica, praticamente ben orientata. Il marxismo, infatti, diversamente dall'anarchismo ed anche dall'anarcosindacalismo di Sorel, trae origine storica non solo dalla partiticità giacobina e dal suo nerbo, bensí, in modo piú riflesso, dalla filosofia hegeliana messa in piedi mentre prima poggiava sulla testa. Inoltre: la partiticità in esso si vuole impegnata nel pensiero, esattamente come questo potrà imbattersi non già in una cosiddetta verità fine a se stessa, ma solo in una verità impegnata rivoluzionariamente: il mondo *in the making*. Solo cosí l'azione può essere anche pensiero, il pensiero anche utile azione. È quindi impossibile ottenere qualcosa del genere nella contemplazione disinteressata di una verità fine a se stessa. Una partiticità nutrita di riflessione va in tal modo sino in fondo, con una *vita activa* che sta non in luogo di, bensí al di sopra d'una *vita contemplativa*. Com'è noto, la frase di Marx piú significativa in questo contesto suona cosí: « I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo, ma si tratta di *trasformarlo* ». Ma questa, che è l'undicesima tesi marxiana su Feuerbach, non è certo poi cosí estranea all'*homo faber* dell'epoca moderna, ed ancor meno estranea appare alla problematica della destinazione morale del sapere. Emil Lask, l'ultimo dei neo-kantiani, parlò d'un vero e proprio « primato della ragion pratica anche nella logica ». E, per quanto concerne la prassi cosí intesa, non soccorre forse il ricordo della grande poesia che l'invoca? In Hölderlin, per esempio: « O vien, siccome viene dalla nuvola il raggio, / dal pensiero l'azione? Fatti or son vivi i libri? »[8]. In sé e

[7] *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo*, in *Opere scelte*, cit., vol. XIX, p. 9 [*N. d. T.*].

[8] Cfr. cap. II, nota 11 [*N. d. T*].

per sé, dunque, l'idolatria inoperosa della teoria meramente contemplante non poteva essere la conclusione ultima della sapienza, della sapienza meno d'ogni altra cosa. Per non dir nulla della bontà: nell'epoca della bomba atomica l'aver trascurato la prassi ha implicato irresponsabilità disastrose. In Marx, quindi, anche il postulato « teoria-prassi » è inteso in senso non solo gnoseologico, bensí, e non meno, morale. Naturalmente è inteso del pari, e prima degli altri, l'aspetto gnoseologico, cioè, oltre che la *destinazione* della scienza, la *scientificità* della destinazione medesima. Ciò, come si è rilevato, vuol diversificarsi da ogni pragmatismo ateoretico, meramente utilitaristico, postulando e presupponendo una piú solida preparazione teoretica, al fine di poter realizzare una prassi senz'altro sostenibile, cioè concreta. Infatti, invece che al tirare innanzi alla bell'e meglio, al mero praticismo, la prassi dovrà essere omogenea al fatto teoretico, sí da esserne, secondo e Marx e Engels, la dimostrazione ultima e decisiva: *the eating is the proof of the pudding.* Conseguentemente, dalle contraddizioni che solo in essa si fanno manifeste, la prassi dovrà condurre ad una nuova teoria, perché a sua volta ne venga fuori una prassi dialetticamente orientata in modo nuovo. Teoria e prassi, dunque, dovrebbero oscillare continuamente, in antitesi ad ogni irrigidimento dogmatico della teoria in se stessa. Eppure – non del tutto in difformità dal principio relativo al primato della ragion pratica anche in sede logica – secondo Marx il vero, in quanto praticamente confermato e concretamente utile, non è né resta l'unico criterio nel rapporto teoria-prassi. È proprio l'utile, invece, a dover legittimare se stesso nella sua partiticità, nel suo finalismo partitico non esclusivamente classistico-isolato, bensí, secondo un'opinione che è centralissima nel pensiero di Marx, sempre e dovunque umanistico-morale. *Per definitionem suam*, infatti, la prassi socialistica vuol dire non solo trasformazione, bensí possibile miglioramento del mondo. Volendola considerare in base all'esperienza della specie e della storia, ciò significa uscire dalle tenebre alla luce. Tutto questo, al fine essenzialissimo, allo scopo finale di tale teoria-prassi, scopo formulato

in termini palesemente morali: il salto dal dominato regno della necessità in un regno della libertà che solo ora discopre se stesso. A dispetto e, insieme, in forza del principio marxiano universalmente noto, secondo cui « la rivoluzione ha non ideali da realizzare, ma tendenze già esistenti da sprigionare ». Al fine di ottenere quello che già doveva salvare dal pericolo di relativizzare « tutte » le ideologie, in una parola quello che dovrebbe valere soprattutto come promozione della non estraneata causa dell'umanità. Per quanto riguarda quest'ultima nozione di fine della teoria-prassi, il primo Marx è, sí, ancora sulle generali, ma tuttavia particolarmente inequivoco: « Essere radicale significa cogliere le cose alla radice. Ma la radice dell'uomo è l'uomo stesso »[9]. Questo è il suo motto. E nello stesso *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* si legge, come un imperativo categorico di nuova concezione: « ...rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, asservito, abbandonato e spregevole »[10]. Questo è un punto d'orientamento a cui debbono rifarsi, nel guardare al marxismo, tanto i nescienti fra i suoi spregiatori, quanto i semiscienti fra i suoi professatori; esso offre nello stesso tempo una misura immanente, per la critica dell'attuazione o della non attuazione che del marxismo si è avuta finora, che riguarda precisamente il « materiale umano ». Pertanto il nuovo principio marxiano dell'*homo-mensura* è il criterio piú decisivo della partiticità: è quella verità che nell'Est viene qualificata anche come « revisionismo », ma che in Marx, nel concetto marxiano di scienza, si chiama umanesimo reale, realismo umano.

[9] *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel Introduzione*, in *Opere scelte*, cit., p. 65 [*N. d. T.*].
[10] *Ibidem* [*N. d. T.*].

Epicuro e Karl Marx ovvero un fattore soggettivo nella caduta degli atomi

Il «dimmi con chi vai» non basta a mostrare in un attimo chi sei. Spesso, almeno, non basta nei giovani, che sono facili a donarsi. Ed anche piú tardi, talvolta va meglio l'affermazione antitetica: nessuno è responsabile delle sue conoscenze. Ma nell'amore autentico, nell'autentica amicizia, l'incontro è certamente del tutto diverso: è qualcosa di essenziale, di significativo per ambedue le parti. E si può diventare amici anche di un'opinione, d'una dottrina, d'un libro, e in questo caso del tutto indipendentemente dal fatto che chi ce l'offre sia ancora vivo o sia già morto da tempo. Chi ne è raggiunto, chi vi si accompagna per propria scelta, solo allora, allora piú che mai, mostra che cosa egli sia, anzi di piú: che cosa si nasconda di fatto nel suo modo di accostarsi alle cose. Ovviamente il giudizio su queste cose si orienta a seconda della dignità della materia che avvince e interessa personalmente; e il suo valore è sempre presupposto là dove vale la pena di parlarne. Ma miseri coloro che si limitano solo al mangime bell'e pronto preconfezionato. Una buona causa, anche se vecchia, è sempre *in the making*, e se non s'intende questo, essa finisce col perdere in senso vero e proprio il contatto con la vita. Col sapere non sparisce la meraviglia, anzi fa tutt'uno con esso e non invano, giacché dona freschezza a tutto quello che tocca. Perciò chi con esso cresce, e quindi apprende, oltre ciò di cui s'impossessa cognitivamente, trova anche, ad ogni pié sospinto, un passo che lo avvince in modo speciale. Un passo che seduce ed entusiasma, come se ci s'imbattesse ora con la voce dei loro autori, vivi, nel nuovo. Questa specie di amici, infatti, si palesa per poi continuare a soccorrere e promuovere.

Tanto accade, spesso, in un apparente appartarsi, come

dimostra un caso squisito, particolarmente istruttivo. Il giovane Marx, ancora affatto idealista pur con un primo germe materialistico, s'imbatte in Epicuro. Nelle sue lezioni Hegel aveva trattato quest'ultimo in termini prevalentemente spregiativi, parlando, a suo proposito, di « arbitrarietà » e addirittura di « noiosità ». E ciò, tanto per via di quel « mondo privato », in cui lo spirito greco si rifugia, in Epicuro ancor piú che negli stoici, quanto e soprattutto per via della dottrina atomistica, la cui « carenza » egli aveva già lamentata in Leucippo e Democrito. La novità di Epicuro, cioè la libera *deviazione* della caduta degli atomi dalla linea retta, viene liquidata in poche righe: Hegel trova che nemmeno essa sia troppo interessante, la trova ancora esteriormente « casuale ». Orbene, è proprio qui che Marx prende incitamento ed appiglio, nella sua dissertazione sulla *Differenza fra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*. Egli, sí, fa suo il segno « meno » che Hegel pone davanti al « privato » di Epicuro (e degli stoici); ma « la fortuna in tale disgrazia » sarebbe la « forma soggettiva », cioè la conquista dell'autocoscienza nel rapporto filosofico con il mondo. Già per questa ragione, tipica ancora di un giovane hegeliano, Epicuro diventa, per Marx, l'illuminista piú significativo dell'antichità. Ma decisiva soprattutto è la pertinenza, l'ampiezza e la stima che Marx attribuisce alla *dottrina peculiare* di Epicuro, cioè a quella della *caduta degli atomi* ed alla novità cosmogonica che vi è implicata. In essa Marx avverte un contatto con le sue personali « novità » (in contrapposizione al meccanicismo, al fatalismo): per cui egli puntualizza l'importanza di una deviazione degli atomi in caduta dalla perpendicolare, cosicché essi possono cozzare a vicenda anche obliquamente. Solo cosí, dice Epicuro, si giunge ai complessi di atomi, cioè ai corpi, e soprattutto al formarsi di « vortici » nel loro movimento, mentre altrimenti tutto resterebbe esclusivamente alla mera « pioggia continua di atomi » (Lucrezio) in parallelo. Ma una volta che la deviazione ha compiuto il suo dovere, ed è nato il mondo corporeo, mosso in molti « vortici » e direzioni, torna a cessare la relativa « libertà » dal percorso meramen-

te parallelo. Eppure, essa riprende e continua a sussistere, piú tardi, nella libertà di scelta e nell'autodecisione etica degli « a-tomi » umani, degli « individui ». Va però notato che anche il movimento di caduta parallelo degli atomi, da cui risulta poi la deviazione, si riscontra solo in Epicuro e non, poniamo, in Democrito; questi aveva insegnato un moto degli atomi solo in caduta verso tutti i lati dello spazio, ma sempre senza possibile « scelta » di un qualsiasi mutamento; un moto incrollabilmente determinato dalla « necessità » puramente meccanica del suo, come di ogni accadere. È qui che Epicuro inserisce un nuovo decisivo punto d'avvio, in contrapposizione a quello di Democrito, che viene considerato come meccanicismo totale, come totale fatalismo; un punto d'avvio che per lo meno si contrappone ad un determinismo puramente meccanico, e quindi estraneo al soggetto. « In Epicuro dunque », scrive Marx nella sua dissertazione, « l'atomistica, con tutte le sue contraddizioni, è svolta e compiuta come *scienza naturale dell'autocoscienza*, la quale è un principio assoluto nella forma dell'individualità astratta, fino all'estrema conseguenza, e cioè fino alla sua dissoluzione e alla sua cosciente opposizione, all'universale. Per Democrito, invece, l'*atomo è solo l'espressione generale obbiettiva della stessa indagine empirica della natura* » [1]. Quindi secondo Marx, Democrito attesta solo l'esistenza degli atomi, mentre Epicuro introduce il concetto di « inizio effettivo », introduce il « principio energetico », facendolo influire *ab ovo* su ogni urto esteriore che si ha per via di compressione e di pesantezza. Questa è la « differenza rispetto a Democrito » affermata da Marx. Il quale, in verità respinge energicamente il mero privatizzarsi di questo « fattore soggettivo » nell'etica epicurea come un atomismo per cosí dire asociale, in quanto un comportamento del genere isola gli uomini e li rende incapaci di un *attivo* intervento (*clinamen*, deviazione) sull'ambiente. Il tenersi al di fuori del mondo non aiuta né gli uomini né il loro peculiare essere nell'esistenza: « l'indivi-

[1] Marx, *Democrito ed Epicuro,* in A. Sabetti, *Sulla fondazione del materialismo storico,* Firenze, La Nuova Italia, 1962, p. 403 [*N. d. T.*].

dualità astratta è la libertà dall'esistere, non già la libertà nell'esistere, non consente di splendere nella luce dell'esistere». Eppure, se Marx respinge in tal modo l'« atarassia » di Epicuro, come mero sintomo della decadenza della *polis* greca, tanto piú la dissertazione pone in rilievo l'energia di un « libero volere », che trae da un tratto di Epicuro antitetico a quanto si è detto. Nonostante il falso isolamento della libertà che egli sostiene se intesa solo come « individualità astratta », alla mera luce della « lampada del privato », la libertà non raggiunge la sua essenza. È proprio nella retta dimostrazione della deviazione e di quanto vi si nasconde dietro, emerge nella dissertazione, anche se in velami che sanno ancora di *Geist*, la reciproca dialettica tra fattore soggettivo e oggettivo. Poiché l'individuo dimostra effettivamente la sua libertà nel dedicarsi al mondo, non già nell'astratto, isolato distacco da esso, ciò introduce « il pensiero filosofico nel mondo », in un mondo che è da mutare ed è mutabile. Certo, tutto questo è ancora idealismo da giovane hegeliano; anche la « scienza naturale dell'autocoscienza », che Marx trova nell'atomismo di Epicuro, ricorda ancora la *filosofia dell'autocoscienza* di Bruno Bauer, insieme alla convinzione che il corso della storia, la « purificazione della realtà » sia attuabile solo per mezzo della filosofia, « criticamente ». Ma ecco che risuona, ed è impossibile far orecchie da mercante, qualcosa di completamente diverso, qualcosa che appartiene del pari al Marx giovane eppur già pienamente marxiano; sono la prima e l'undicesima tesi su Feuerbach *in statu nascendi*, che cominciano ad esistere grazie ad Epicuro. Anche la prima tesi rimprovera al materialismo vigente fino allora di aver concepito l'intuizione « sotto forma dell'oggetto »; non, dunque, come attività umana, sensibile, come prassi, non nella prassi soggettiva. E l'undicesima tesi, con la soluzione della prassi che trasforma il mondo: è già il « principio energetico », quello che porta alla deviazione e non solo all'inclinazione, ad avere nel proprio zaino la forza d'urto di questa tesi, quella secondo cui il corso del mondo è da mutare. Qui la tesi si sovviene del principio, in base a cui Marx diede ben presto ragione ad Epicuro quan-

to alla forza, insita negli atomi, in ordine alla deviazione, il principio che si oppone anche al primo schema automatico, proprio in quanto esso ostacola il mondo che è ancora in nascere. Qualcosa di piú è ancora necessario per venir fuori dalla mera « pioggia continua » (di cui Lucrezio), cioè dal semplice moto parallelo dei suoi atomi. Epicuro poté già includere nel suo orizzonte quell'importante aspetto soggettivo (*facultas agendi*) senza di cui non è del tutto completo l'importante aspetto oggettivo (legge, *norma agendi*). *In nuce*, dunque « Democrito » viene letto attraverso « Epicuro » ovvero la « necessità » (*ananke*) da potere magico viene fatta ordine realmente formativo del mondo.

Di quel che scriveva allora il giovane pensatore, nessuno si diede pena. Ma anche per quanto concerne Epicuro, si stette a lungo senza avere notizie di riflessioni sulla sua singolare caduta degli atomi. Solo nel 1897 un certo Goedeckemeyer si laureò « di nuovo » con una tesi dal titolo analogo, e certo inconsapevolmente, a quello di Marx: *Epikurs Verhältnis zu Demokrit in der Naturphilosophie*. Solo ned 1907 quel dottissimo storico della filosofia che fu Th. Gomperz trovò una parola per patrocinare la stessa vecchia curiosità. E certo a ragion veduta; Gomperz, cioè, in *Das Problem der Willensfreiheit* (1907) in « questa velleità di Epicuro, che peraltro in genere viene trascurata » vede un'idea profonda e legittima, in quanto in essa dovrebbe avere il suo fondamento la cosiddetta teoria spontaneistica. Ma, ancora piú vicina a noi, si doveva avere una ripresa della teoria di Epicuro, una ripresa in senso letterale vero e proprio, e quindi del tutto pervertita; la curiosità si fece allora davvero sensazionale. Fu davvero un uscir di senno, e certo non perché il principio d'indeterminazione di Heisenberg acquistò nella fisica l'importanza che gli spettava e quindi segnò un reale richiamo alla deviazione, d'indole speculativa, di Epicuro, ma perché, quasi nello stesso tempo, in forza d'interessi antimarxistici, si fu corrivi a salutarlo come *irratio*, come estraneo a qualsiasi legge anche se lo era solo apparentemente, e ad estenderlo alla società medesima. Il principio d'indeterminazione insegna, fra l'altro, che l'osservazione dei fenomeni subatomici mo-

stra l'inesistenza d'ogni nesso causale rigidamente determinato bensí l'esistenza della sola probabilità statistica dell'effetto. È ovvio che qui s'intrecciano un fattore d'indeterminazione nella mera osservazione (influsso della luce adoperata nel misurare la posizione ovvero la velocità degli atomi) e, d'altro canto, un fattore d'indeterminazione nel rapporto onda-corpuscolo nell'*atomo stesso*. In ogni caso viene infranta la ferrea conformità alla legge in quella che era stata finora la sua beniamina, la natura, anzi nel grembo stesso di questa[2]; ma cosí sembrava leso anche il presunto *totale* attaccamento dei marxisti alle leggi naturali. Ad inferire questo colpo era già da tempo che aveva interesse l'economia tardo-borghese; infatti, anche se, in misura crescente, essa percorse la via della razionalizzazione, tutto continuava a dipendere dal potere spacciare, con motivazioni evidenti, come oggettivamente privo di leggi il decorso della vita sociale nel suo complesso. Anche il « comprendere » simpatetico, a posteriori [*nacherlebendes Verstehen*] di Dilthey, (in psicologia e nelle discipline storiche) in luogo del mero « spiegare » [*Erklären*] analitico-causale (nelle scienze della natura) cominciò a battere in breccia contro il pensare per leggi. La cosiddetta « filosofia della vita », in Bergson e a partire da lui anche in altri, esaltò come splendore caratteristico del suo *élan vital* il fatto che questo « al pari di una curva volge continuamente altrove la sua direzione »; anche qui, dunque, si avverte una « deviazione » *pervertita*. E finalmente questa perversione passa, grado a grado, nella filosofia fascista: in Gentile non viene messo in azione niente altro che un « atto puro »[3] che nei confronti degli obiettivi nessi di condizionamenti, o se si vuole di leggi, ha il potere di fare quello che esso vuole in quanto « duce »[4], con totale eccesso del caso, in qualità di « grande animatore »[5]. Ma anche questo non è che estrema conseguenza della campagna che l'ideologia

[2] Intraducibile gioco di parole fra *Schosskind* (beniamino) e *Schoss* (grembo) [*N. d. T.*].
[3] In italiano nel testo [*N. d. T.*].
[4] In italiano nel testo [*N. d. T.*].
[5] In italiano nel testo [*N. d. T.*].

conduce contro la «logica della storia», ivi compreso il suo programma di viaggio, anzi le stesse leggi cosmiche. Qui, dunque, fece fallimento la tardiva presa di conoscenza dell'uovo del cuculo epicureo, da Epicuro stesso deposto unicamente nel nido del rigido meccanicismo. Tanto piú significativa resta la pertinenza del giovane Marx alla questione, in cui però il «fattore soggettivo» non è feticizzato piú di quanto lo sia una necessità ritenuta puramente esteriore, una necessità meccanica. La vera valutazione delle forze vive[6], cioè, in questo caso, dei fattori soggettivi, non avviene mai scompagnata da una altrettale valutazione del determinismo dei fattori oggettivi di condizionamento, nei quali soltanto può svilupparsi quanto attiene al soggetto, *et, o Epicure, vice versa.*

[6] Allusione all'opera giovanile di Kant, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* [Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive], Königsberg, 1747 [*N. d. T.*].

Marx: camminare eretti, utopia concreta

1. Quel che non si sa non fa né caldo né freddo[1]. I tiepidi hanno pensato che questo valesse anche per Marx, ed ancor oggi, spesso e volentieri, lo prendono per stupido. I nemici giurati, i nazisti, che non sapevano assolutamente nulla, sapevano menzogne a riguardo, il che è ben peggio. Ne nacque una follia, che a dire il vero fece un bel po' di caldo su ordinazione, un caldo letteralmente micidiale.

2. Come ci si accostava e ci si accosta ora, con maggiore o minore perizia, agli ignoranti? Soprattutto dopo che il fermento socialista, proveniente dalla gioventú nuova, non abbandona piú il mondo occidentale. E in modo diverso non già in fermento, ma in atteggiamento critico, la gioventú del blocco orientale, avendo un altro Marx nella testa, si oppone agli uomini senza testa dell'apparato [*Apparatschiks*]. In Occidente, tuttavia, anche in coloro che non esclamano piú con Adenauer: « Nessun esperimento! », le conoscenze che si hanno di Marx, meglio si direbbe le curiosità, continuano ad essere significativamente scarse, o superficiali, o rivolte in una direzione sbagliata. Ben altra appariva la situazione negli anni venti, in quel 1918 non ancora completamente dimenticato ed in un'Unione Sovietica ancora prestaliniana. La conoscenza dei concetti fondamentali del marxismo, allora, era quasi un *test* dell'intelligenza studentesca; e non solo ad Heidelberg o Francoforte. Eppure, poco dopo tutto questo, Hitler vinceva non solo nella piccola borghesia, non solo nel grande capitale, al quale egli si accostava come invitato, chiamato, giacché

[1] Proverbio tedesco corrispondente al nostro « occhio non vede, cuore non sente [duole] » [*N. d. T.*].

esso lo aveva chiamato, invocato contro il fronte rosso. Ma uno dei motivi fondamentali di ciò, accanto all'atteggiamento piagnone ed inerte dei socialdemocratici di fronte alla miseria del Reich, fu il linguaggio propagandistico quasi completamente falso dei comunisti. Questi parlarono un linguaggio arido e settario ad un tempo, abbandonando cosí del tutto il campo dell'« opposizione » contadina e piccolo-borghese al « sistema » in balia dei sussurri, dei ruggiti fascisti, dell'abuso fraudolento. Dopo di che, nonostante una simile lezione, nonostante che sia passato tanto tempo dalla sconfitta, dall'annientamento dell'arcinemico nazista, continua ad essere ancora difficile rendere il marxismo sufficientemente interessante nei normali ambienti dell'Occidente.

3. Di un possibile « nuovo inizio » dopo Hitler si è tavolta parlato, ma non lo si è avuto. Qui si parla soprattutto dell'occidente *tedesco* e dell'immagine che esso ha dell'Est, un'immagine non certo molto attraente. Un effetto particolarmente distensivo ebbe nel nostro paese il miracolo economico, tanto piú che, dopo la sconfitta, esso era completamente inatteso, e meno che mai quadrava con quella decomposizione dell'economia di profitto prevista dal marxismo. I socialdemocratici di destra continuarono, quindi, a « gettar via zavorra », s'intende marxistica, anche se già prima, fin dal 1914, non ne portavano una tanto pesante. Dopo il 1919 il marxismo fu trasformato, rilassato, estenuato in un riformismo che ne segnava una diminuzione piuttosto che una crescita. Fu un adattamento alla società borghese, un addolcimento che giungeva all'abolizione della lotta di classe, alla liquidazione della dialettica rivoluzionaria. Tutto questo soppresse la curiosità per il marxismo in cerchie piú ampie, in strati piú giovanili. Tanto piú che il partito comunista, di recente fondazione, si presentava sí al seguito di Lenin, come patria dell'autentico marxismo, ma rinunciò ad esserlo piú tardi, sotto Stalin; per cui, quello che allora fu il partito di Bebel, il partito di Rosa Luxemburg, figurò, anzi attrasse a sé come il migliore di quanti ve ne sono stati, anche sul piano della

teoria marxista. L'interesse per Marx fu indebolito e poi soppresso in tutti i non comunisti; il disinteresse, gradito alla classe dominante, fu recato a perfetto compimento per mezzo dello stalinismo. Sul piano emozionale, fu attizzato piuttosto dal terrore [staliniano], che, per quel che poteva valere come pretesto, serví a lungo immutato. Certo quei molti che, in Occidente, lasciarono e lasciano crepare la gente negli *slums*, che si fecero schiavi della belva hitleriana, della sua foia e della sua « razza di dominatori », coloro che, d'altro canto, come ex-accusatori ai processi di Norimberga, preparavano e realizzavano l'inferno del Vietnam, certo tutti costoro non possono accampare alcun diritto d'aver ragione contro lo stalinismo, per lo meno non contro Stalin come tiranno sanguinario. Eppure allora il marxismo, di cui non si sapeva niente, fu screditato come non mai dal terrore di Stalin, che solo era conosciuto. E, purtroppo, non solamente fra coloro che, spregiandolo, lo ignoravano, ma anche fra quelli che finora erano neutrali, che erano divenuti adulti nel frattempo, che stavano in posizione d'attesa. Talché perfino Togliatti, anzi proprio lui, il puro, il saggio, l'inoppugnabile, poté chiedersi: « Ciò dipende dal sistema? », e quindi anche da ciò che era consentito, reso possibile, o per lo meno non impedito da qualcosa di marxiano aderente al sistema o insito in esso? Alla propaganda del Marx autentico, contro l'antipropaganda rappresentata dallo stalinismo, non bastò, perché non durò a lungo, il respiro di sollievo che si ebbe con la primavera polacca, e con quella ungherese nell'ottobre 1956; d'altronde quel respiro di sollievo, a differenza di quanto accade ora con l'autentica primavera cecoslovacca, non coincise con i movimenti giovanili rivoluzionari in Occidente. La propaganda anti-Marx dello stalinismo fa il suo gioco anche in Occidente, continuando a protrarre la confusione attorno all'autentico Marx, allorché un Capo Servizio della radio tedesco-orientale (e le sue parole dovrebbero rimanere scolpite come ammonimento), nel 1968, a proposito dell'attuale primavera praghese, grida, minaccia, ruggisce: « In uno Stato realmente socialista non esistono voci d'opposizione a cui prestar ascolto; con l'opposizione

ci si intrattiene unicamente ed esclusivamente in tribunale ». Dinanzi a simili sfoggi di un certo « marxismo » (l'avversario non fu capace di escogitare niente di piú travisante ed obbrobrioso) è pur vero che in Occidente non si dà che un'unica reazione possibile: confonderli con i nazisti e poi, soprattutto, un sospirone di sollievo: la buona sorte ci preservi da un tale Marx!

Evidentemente il marxismo – e ce lo dimostra la citazione surriferita – non ha tanto da temere i suoi nemici quanto i suoi presunti amici. La modesta o addirittura controproducente forza di propaganda dell'Est, dunque (in larga misura anche nelle sue peculiari difficoltà), deriva, almeno in prima istanza, dall'inatteso orario di viaggio (*time-table*), secondo cui il marxismo non ha trionfato dapprima nell'Occidente borghese-democratico, cosí come ritenne costantemente Marx, bensí nell'Oriente zarista. L'arretratezza meramente economica della vecchia Russia (per quanto riconoscibile tutt'oggi proprio nella splendida insufficienza della copertura del fabbisogno) è, in questo caso, di assai minor rilievo del singolare dispotismo, nelle cui vesti ancor oggi la prassi affermatasi nel marxismo sovietico si presenta agli occhi dell'Occidente. Per la gioia delle Wall Street e della stampa degli Springer d'ogni paese, ma con scandalo, problematico scandalo di quel marxismo a cui fu cantata presso la culla la canzone del salto a cui si deve sempre pensare dal regno della necessità in quello della libertà.

4. Non va mai dimenticato: l'esordio rosso ebbe luogo alla russa. I dieci giorni che sconvolsero il mondo[2] presero il via sulla Neva, e non altrove. Non è che lí fosse soltanto l'anello piú debole della catena, cioè quello che andava spezzato per primo; lí erano soprattutto la massa e la sua testa, che alla fine esplosero. Come si è detto, Marx ha pensato per ultimo al *mujik* come soldato di un'armata rossa. Nonostante che il diciannovesimo secolo russo fosse

[2] Allusione al classico libro di John Reed sulla Rivoluzione d'ottobre: *Dieci giorni che sconvolsero il mondo*, Roma, Editori Riuniti, 1961 [*N. d. T.*].

pervaso da insurrezioni fin da quella dei Decabristi e non vi fosse di casa solo la bomba anarchica. Ha fatto scuola, nonostante tutto, la previsione napoleonica secondo cui nel giro di cent'anni l'Europa sarebbe stata o repubblicana o cosacca. Le cose andarono in maniera particolarmente ed ottimamente diversa con l'Europa cosacca: la sconfitta armata russa, a differenza della sconfitta armata tedesca, in cui ancora Lenin riponeva ogni speranza, recava il suo Marx nello zaino. Giustissimo; eppure: per il mutato orario di viaggio della rivoluzione, in cui la Russia era improvvisamente scattata come protagonista, proprio tale salto in avanti rappresentava, oltre tutto, un problema, con la sua repentinità. Problema che, certo, fu magistralmente disinnescato dalla soluzione che gli diede Lenin: elettrificazione piú socialismo. Di fatto, fin ad epoca staliniana inoltrata, il marxismo fu di casa unicamente nell'Unione Sovietica, apparentemente cosí poco «mediata» a riguardo. Finora, però, si sono fatte conoscere in sempre maggior numero le zarificazioni del marxismo sovietico, che cominciarono ad influire sull'immagine [*Image*] medesima del marxismo. Si è giunti, cosí, a formulare un problema quasi fin troppo diffuso, anche se riguarda concretamente solo i sinceri marxisti. Nello stalinismo il marxismo si è trasformato fino a rendersi irriconoscibile, ovvero è, qua e là, ancora riconoscibile? Dare finalmente a questa formulazione l'indirizzo giusto, cioè soprattutto quello del cesaropapismo russo, non quello di Marx: per farlo – a voler distinguere l'essenziale da ciò che non lo è abbastanza – è di primaria importanza il problema dell'orario di viaggio, dell'avvio non nei paesi borghesi evoluti, dotati d'una democrazia per lo meno formale. A cogliere l'elemento complicante nel marxismo sovietico, elemento derivante precisamente dall'itinerario anormale, coglierlo cioè in termini geografici, non bastano la *fairness* nei confronti del primo tentativo socialista né la serietà, la scientificità e la luminosità del marxismo medesimo in sé e per sé. Ma allora risulta evidente che la mancata incidenza dell'evo moderno borghese-rivoluzionario sulla vecchia Russia, mostrò, anzi produsse [*zeigte, ja zeitigte*] effetti specifici an-

che nella nuova Russia. Le intermittenti sorgenti della ricchezza sociale zampillavano, colà, non piú copiose, ma piú misere che nei paesi capitalisti ben piú evoluti. Senza essere stata preceduta da libertà borghesi conquistate da tempo, la prevista dittatura del proletariato doveva esser direttamente sovrapposta al terreno di quello zarismo che l'aveva immediatamente preceduta. Cosí nacquero il culto della personalità, un centralismo assolutistico senza limiti, mancanza di spazio per qualsiasi opposizione, se non sotto forma di codice penale, terrore e Stato poliziesco, un'onnipotente polizia di Stato anche dopo la piena sicurezza del potere socialista all'interno, anzi precisamente dopo di essa. In una parola, accanto a cose eccellenti che sorsero con Marx, ne sorsero altre, estremamente antidemocratiche con il socialismo, giustificate dalla storica base reazionaria esistente in Russia. Di conseguenza si dovranno distinguere con un taglio netto i maneggi di potere dai *reali* problemi di revisione del marxismo: i primi non appartengono ai frutti che nascono dal marxismo medesimo. Ma come mai – si potrebbe chiedere – qualcosa che in Marx è puramente teoretico non ha causato, ma neppure impedito una simile prassi? Cosí che ad esempio, la dittatura del proletariato non fu ponderata già *a limine* in modo tale da non poter essere trasformata, nello stalinismo, in una dittatura sul proletariato. Ed anche in seguito, cioè nella dittatura esercitata, da un apparato del tutto insensibile all'arte, su artisti e scrittori, quanto di scarso, incompiuto, od anche compiutamente neoclassico era nell'estetica marxista impedí il sorgere di un'arte sovietica. Ma tutto questo non è sufficiente, non giustifica ancora il riconnettere in modo stringente una prassi arretrata, spesso addirittura misera, ad altrettali premesse contenute nella teoria presovietica. Per quanto proprio nel rapporto teoria-prassi (centrale nella dottrina marxista) sia perfettamente legittimo misurare, riconoscere anche dai frutti. La base reazionaria, che si trovò già bella e fatta e venne lasciata com'era nel 1918, è sufficiente, in buona misura, a rendere per cosí dire comprensibile, anche se non ammissibile, il contrario di una « estinzione dello Stato »; è proprio tale estinzione che il marxismo – altri-

menti cosí parsimonioso in fatto di prospettive sul futuro – insegna ininterrottamente. Il marxismo che aveva elencato come sue « tre fonti » l'economia politica inglese, la Rivoluzione francese (con in piú l'utopia) e la filosofia classica tedesca. Per ovvii motivi dietro tutto questo non era ancora l'Oriente di allora; al contrario, Marx concludeva *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* come segue (con una profezia che di fatto non si è avverata): « Quando tutte le condizioni (interne) per la vittoria della classe operaia saranno adempiute, il giorno della resurrezione (tedesca) sarà annunziato dal canto del gallo francese »[3]. Una profezia, lo ripetiamo, che di fatto non si è avverata; eppure questa frase, per quanto riguarda la presa delle bastiglie di tutto il mondo, avrà piena ragione nel futuro.

5. Come tornano in misura notevole gli stimoli che hanno fatto e fanno rosso il mondo! Come si sono dimostrate durevoli le vedute realmente marxiste, e come dureranno, finché non verranno osservate! Ecco che l'odierna gioventú rivoluzionaria torna ad apprendere davvero vivacemente; fin troppo vivacemente per molti che non sono piú abituati alla contraddizione. La gioventú apprende e fa strepito talvolta anche in modo anarchico, certo, inclinando a Bakunin piuttosto che a Marx. Bakunin si scagliava in primo luogo contro lo Stato oppressivo, e non in primo luogo contro l'economia di sfruttamento, quasi che lo sfruttamento fosse derivato essenzialmente dall'oppressione e solo lo Stato fosse il principio d'ogni male. Eppure questo spostamento nell'indirizzo della lotta rivoluzionaria non significa affatto un qualche riaccendersi della polemica contro il Marx originario; dovrebbe significare piuttosto una polemica contro lo stalinismo che si appella a Marx. Ed è significativo, ai fini di ciò che è permanente nei punti fondamentali del marxismo, che nell'antistalinismo viene citato non Bakunin, ma precisamente Trozkij, il marxista. Non meno lo è il fatto che anche ora, nelle parole d'ordine

[3] *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Opere scelte*, cit., p. 71.

degli intellettuali e degli studenti contro l'*establishment*, quelle che risuonano da Berkeley fino a Varsavia, a Mosca, di solito non appaiono affatto dei bakunismi di sapore antimarxistico, a meno che non si tratti, qui e là, di strumenti di rottura o di difesa contro il dispotismo (è già un pezzo che s'istituiscono « consigli », « soviet » di origine anarchica). Inoltre, il marxismo originario, quello che va costantemente e ulteriormente sviluppato, se non è originario e non viene sviluppato ulteriormente, non ha che « le caratteristiche superate » augurategli cosí spesso dalla gente piú arretrata ed anche, purtroppo, *finora*, dei socialdemocratici.

Effetti paralizzanti e disastrosi ha su coloro che altrove son rimasti indietro in modo diverso, cioè su coloro che si sono irrigiditi schematicamente, il catechismo marxista, che quelli si sono compilato quasi che Marx fosse il santo patrono del suo opposto: della sterilità. Ma quel che resta valido in tutti i princìpi capitali del marxismo è tutt'altro che sterile: è analisi, è direttiva, in base a cui da Marx in poi l'essenza, l'essenziale di quanto ha a che fare col capitalismo non si è mutato e tutte le volte cade sempre in piedi. Ovviamente, dai tempi di Marx, alcuni fenomeni di questo essenziale hanno subito un mutamento corrispondente ad alcune nuove direttive del capitalismo stesso. Cosí, per es., la teoria della pauperizzazione crescente del proletariato, pertinente ai tempi di Marx ed Engels, oggi non vale piú nei paesi ad alto livello capitalistico, cioè non vale piú finché una crisi non colpisce i prestatori d'opera con una durezza incomparabilmente maggiore di quanto non faccia con i grandi datori di lavoro, e non si ha un nuovo decollo di quella modernissima epopea che si chiama « compartecipazione sociale » [*Sozialpartnerschaft*]. I negri del Nordamerica, gli indios, e non solo gli indios, dell'America Latina, le masse affamate dell'India non si sono accorti gran che della fine che avrebbe avuto la teoria della pauperizzazione crescente; l'invecchiamento di quest'ultima, esasperata in termini spettacolari, è dunque limitato ai paesi « bianchi » del boom economico, ed anche in essi è solo appariscente. Per

contro, nel marxismo originario, nella sua analisi perfettamente detettivo-rivelativa, nella sua dialettica delle contraddizioni che portano al rovesciamento socialista, restano pertinenti al massimo quelle cognizioni essenziali che si riferiscono, *en gros* ed *en détail*, alle strutture di classe. Le contraddizioni del capitalismo, ossia della piú sviluppata di queste strutture, fanno sí che ci si accorga nel modo piú pungente della completa estraneazione, autoestraneazione. Cosí, ad esempio, nel giudicare il lavoro come unico creatore di valore, nello scoprire la ripartizione del plusvalore prodotto, che affluisce prevalentemente all'imprenditore, lasciando al lavoratore solo quel tanto che gli occorre per riprodurre la sua forza-lavoro. Cosí, ad esempio, nel riconoscere che nella società delle merci il proletario possiede e ha da vendere come unica merce la sua forza-lavoro, ma in modo tale che quella società stessa rappresenta la mercificazione di tutti gli uomini. Una reificazione, ivi compresa un'autoestraneazione, finanche dei capitalisti (con la differenza che questi vi si possono sentire a proprio agio), e perfino un'estraneazione delle cose entrate nella circolazione delle merci, e l'illusione di un destino indipendente dagli uomini, in verità imperscrutabile. In verità vuol dire qui che nel prodotto estraneato e nella sua circolazione che avviene in apparenza automaticamente, dietro le nostre spalle e al di sopra delle nostre teste, è stato dimenticato l'uomo che produce e, insieme a lui, sono stati dimenticati i rapporti di produzione che, di volta in volta, sono i soli a costituire lo « spirito », operante piú o meno numinosamente, d'una società. Cosí, ad esempio, il ritenere che la struttura economico-tecnica, che appare come materiale, condiziona non solo la sovrastruttura *politico-sociale* (come dice Marx, « la macina a mano condiziona la società feudale, il mulino a vapore quella capitalistica ») ma anche i contenuti di ogni sovrastruttura *culturale*. In questa materia, a differenza del volgare semplicismo di certi epigoni, Marx ha dimenticato raramente gli anelli intermedi fra « economia » e « ideologia », e, anche dimenticandoli, ha adoperato un contravveleno per i puri idealisti e i feticisti dello spirito, facendo in modo,

cosí, che non fossero piú trascurati o addirittura soppressi, nello studio dell'antichità o, poniamo, dell'età gotica o della barocca, i condizionamenti economico-sociali che le avevano rese possibili. Da allora anche in campo borghese si ebbe una cosiddetta «sociologia della cultura»; ma era stato comunque inferto un colpo alla superstizione secondo cui le epoche culturali e le loro opere si sarebbero susseguite l'una dietro l'altra come per una sorta d'incesto o anche di partenogenesi. Cosí, per esempio, il piú efficace giudizio sulla storia nel suo insieme, per la prima volta propriamente dialettico, discende dalla priorità della struttura: il giudizio secondo cui lo spirito dominante di un'epoca non è solo lo spirito della classe dominante in essa, ma è dato dal movimento della storia e insieme dalla storia del movimento delle classi, o dalla dialettica delle classi, cioè della contraddizione che in ogni classe dominante esercita la classe e la società insorgente e maturantesi, di cui quella ancora sussistente è gravida; ciò, fintanto e fino a quando i dannati di questa terra non potranno finalmente abolire ogni società di classe, vale a dire quella che finora è la pura e semplice «preistoria» umana, con il suo costante scandalo che si chiama «padrone e servo». Tutto questo, all'inizio come alla fine, si realizza prendendo violentemente partito per i travagliati e gli oppressi: «L'abolizione del proletariato è la realizzazione della filosofia»[4]. Ecco, quindi, l'ultima, la piú durevole veduta in Marx: la verità non esiste per se stessa, bensí come emancipazione, come interpretazione del mondo, il cui scopo e il cui senso sono individuati nella trasformazione; un'interpretazione che è teoricamente chiave, praticamente leva. A chi trovasse antiquata questa sorta d'istruzione che la teoria filosofica dà nei confronti della prassi umanistica (e di nient'altro), a questo amico dell'attuale, potrebbe esser difficile recar aiuto. Ad ogni modo il marxismo originario contiene ancora, nel suo passato, tanto futuro non compensato, come se ciò che il marxismo intende come il miglioramento del mondo fosse pur sempre in anticipo rispetto a

[4] Cfr. *ibidem*, p. 71 [*N. d. T.*].

ogni seducente realizzazione che avremo compiuto del nostro mondo. In coerenza con le linee fondamentali che il marxismo ha tracciato nelle tendenze mature della storia, ben lungi da ogni astratto utopizzare: non, certo (ed è lo stesso Marx a dirlo) come *esclusione d'ogni* utopia, ma come inizio di qualcosa che finalmente non è invecchiata né invecchiabile: la *concreta utopia.*

6. Detto questo, è ovvio che non va dimenticato il camminare eretti, quel camminare che non ancora si ha, non si ha ancora in senso giusto. Non lo si ha, cioè nel senso tradizionale, elevato, che un tempo era ritenuto conforme al diritto naturale. Nelle grandi utopie sociali, soprattutto in quelle di Fourier, Owen, Saint-Simon, Engels addita i precursori del socialismo. Minore considerazione trova invece ai suoi occhi il giusnaturalismo classico dei secoli XVII e XVIII, inteso piú alla dignità che alla felicità umana. Nonostante che abbia fornito un essenziale impulso ideologico alle rivoluzioni inglese, americana, francese; nonostante che probabilmente le grandi parole di libertà, eguaglianza, fraternità siano servite a ficcar lo sguardo nelle « ingiustizie » piuttosto che a vagheggiare isole di felicità e analoghe visioni ideali della società. Proprio per questo la dignità dell'individuo (quella per cui, secondo Kant, l'umanità sarebbe da onorare) non fu la parola d'ordine marxiana della emancipazione, per lo meno non fu la principale; i giusnaturalisti furono annoverati raramente fra i precursori del socialismo. Ad onta di passi significativi di Marx ed Engels sul colorito individuale, la liberazione socialista di tutti gli individui, la fine del governo sulle persone e, insieme, l'estinzione dello Stato. Un affievolirsi e, talvolta, un venir meno dell'illuminazione, esiste tuttavia ed ha indubbiamente rafforzato nello stalinismo l'effetto centralistico, che derivava dalla deficienza russa delle libertà conquistate dalla borghesia. Nessun dubbio, a questo proposito, che in Marx l'accento piú debole posto sulle libertà personali corrispondeva al rifiuto d'ogni ideologia imprenditoriale, del suo *laissez faire, laissez aller* di tutti gli interessi economico-individuali, che il diritto na-

turale classico aveva non solo maieutizzati, ma indubbiamente compartoriti. Allora può darsi perfino, *post festum*, che il tramonto borghese del diritto naturale classico nella giurisprudenza del secolo XIX, romantico-storica prima, giuridico-positivistica poi, abbia favorito la liquidazione marxista del diritto naturale e le istanze che l'accompagnavano, altamente umanistiche e non limitate all'economia privata. In ogni caso la formula della Luxemburg: « non c'è socialismo senza democrazia », e quindi senza diritto di autodeterminazione degli individui socialisti, contiene un'eredità degli altri precursori del socialismo, un'eredità a cui abitualmente non si è adìto sufficientemente. Sarà l'entrata in possesso di questa eredità, cioè di una eredità che consiste in un'emancipazione non piú borghese, ma autenticata come socialista, a decidere in futuro sulla fisionomia libertaria del comunismo. L'ortopedia del camminare eretti è uno dei suoi compiti piú urgenti; un socialismo umano lo contiene senz'altro come supremo diritto dell'uomo.

7. Marx, infine, è consapevolmente parco e sicuro nell'usare colori che potrebbero predipingere in qualche modo il futuro. Si separa cosí a buon diritto dal modo di procedere dei suoi utopici precursori, che troppo spesso spacciavano meri desideri per futuro, inventando cerebralmente e componendo nelle loro cosiddette favole politiche [*Staatsmärchen*] quel che al di fuori, nel corso della vita sociale, aveva un aggancio scarso o nullo. A dire il vero, tale modo di procedere, pur essendo ancora astratto, raramente rivestí un carattere solo privato di libera invenzione fantastica; altrimenti le utopie, che si susseguono l'una dietro l'altra, non sarebbero state, come furono per lo piú, legate, e perfino conformi al loro tempo. Tommaso Moro fu inglese e liberale. Campanella, con la sua *Città del sole*, corrispose ai compiti che si poneva al suo tempo l'assolutismo franco-ispano. A sua volta Saint-Simon, duecento anni piú tardi, ebbe come parola magica *l'industrie*. Eppure anche qui il non-mediato, non mediato nel dato, che oltre tutto era solo giustapposto alle tendenze del dato, a quel gran-

dioso sorpasso, a quella grandiosa progettazione che costituiva l'utopia, conferí quel sapore di sogno (dai filistei chiamato anche esaltazione) che fino a poco tempo fa fece apparire futile quanto vi è di utopico. Invece di tutto questo, Marx ha compiuto esattissime analisi economiche, anzitutto della merce e della sua circolazione, in un'opera che a ragione s'intitola *Il capitale*, e non, poniamo, « Appello al socialismo » (che proprio in essa viene esposto e giustificato in tutti i particolari). Con la concezione economica della storia, col materialismo storico-dialettico, una corrente fredda perfettamente adeguata, una demistificazione, detettiva in forza dell'economia, una mediazione della contraddizione soggettiva con quella oggettivo-reale, si presentò allora agli occhi dei travagliati e degli oppressi, venendo in loro soccorso; col rifiuto del termine « utopia », ovviamente e nel miglior modo possibile si aveva una delimitazione della prospettiva al prossimo passo da compiere in vista dello scopo. Lo scopo medesimo restava perfettamente presente alla memoria; ad ogni sciopero per fini salariali doveva essere e restare immanente lo scopo finale: « il rovesciamento del regno della necessità nel regno della libertà ». E lo scopo, poiché non è ancora visibile, non è ancora compiutamente manifesto, a ragione resta aperto quanto ai contenuti: un'iconoclastia che nasce dalla scientificità. Tuttavia, come si è notato, vi è anche un progresso alquanto eccessivo dall'utopia alla scienza; quasi che *tutto* ciò che è utopico non fosse altro che astratto, addirittura illusivo, e quasi che la scienza si attenesse soltanto ai fatti; dal che è ben lontano quel pensatore del *fieri*, quel pensatore del progresso che fu Marx. Erroneamente, dunque, un certo marxismo improntato al mero empirismo finisce col cancellare, spesso e volentieri, due realtà che sarebbero inzavorrate d'utopia, e che di fatto quest'ultima rende vive e dinamiche: in primo luogo l'*Ideale*, in secondo l'*Utopica finale* compresa nel precedente, e le cancella sempre come apparentemente non concrete. E invece sono realtà che appartengono ambedue al marxismo oggi, cosí come vi apparterranno domani, giacché in esso non è sola economia

politica, ma anche la tendenza, la latenza di una realtà ultima che influisce concretamente su quella attuale.

8. È senz'altro importante, quindi, che il desto sogni in anticipo; il nuovo lo esige. Vi è a riguardo un ammonimento di Lenin, che purtroppo potrà sorprendere molti, ma non certo quella gioventú senza di cui non sussiste un movimento socialista. Lenin, che non è certo considerato un utopista dai suoi epigoni, scrive: « di che dovremmo sognare? ... Dirò di piú: mi chiedo se un marxista abbia mai il diritto di sognare, qualora non dimentichi che, secondo Marx, l'umanità si pone sempre i soli compiti che può assolvere ... Se l'uomo fosse privo d'ogni attitudine ... a sognare, se non fosse capace, di quando in quando, di precorrimenti, che lo mettano in grado di scorgere, come un quadro unitario e compiuto nella sua fantasia, l'opera che proprio allora comincia a prender forma sotto le sue mani, non potrei assolutamente concepire quale movente possa costringere l'uomo a intraprendere e condurre a termine lavori ampi e faticosi nella sfera dell'arte, della scienza e della vita pratica »[5]. Fin qui Lenin ed alcuni dei suoi mallevadori, dietro dei quali egli si nasconde ironicamente; alate immagini ideali, in quanto non appartengono esclusivamente al fattore soggettivo, si fanno posto. Saltano oltre la realtà come tendenza ideale soggettiva, che precede con perfetta legittimità una tendenza storica oggettiva, la quale niente affatto necessariamente viene incontro ai sogni precorritori. Contro ogni moralismo puramente soggettivo, o addirittura retorico, Marx ribadisce infatti che la classe operaia rivoluzionaria non ha alcun ideale da realizzare; ha esclusivamente da porre in libertà le tendenze sociali esistenti, di cui è attualmente ripiena la società. Ma non si muore e nemmeno ci si entusiasma per un bilancio di produzione perfettamente organizzato e niente altro. Non è stato nemmeno il contrario, per lo meno non solo la prosperità, che nell'Est si evolve cosí parsimoniosamente, a

[5] Cfr. V. I. Lenin, *Che fare*, in *Opere*, cit., vol. V, pp. 470-71 [*N. d. T.*].

portare alternativamente proletariato e intellettuali alla mancanza d'entusiasmo, bensí quella maniera meschina e controproducente di realizzare gli ideali socialisti, poniamo quell'« umanesimo reale » a favore del quale Marx si è schierato *expressis verbis*. Quanto all'essenziale in tutto questo: nel suo insieme l'umanesimo reale, per quanto riguarda tanto il suo elemento tendenziale-mediato quanto il latente-ancora-ideale, corrisponde a quel paradosso che è nato ed è diventato possibile per tutti gli empiristi solo negli anni venti, il paradosso che si chiama *utopia concreta*. Un'apparente *contradictio in adiecto*, che venne rilevata subito e fin troppo facilmente, un fondare utopico sull'aperta concretezza della materia della storia, anzi sulla stessa materia della natura. Concretezza intesa come il possibile oggettivo-reale, quello che circonda la realtà esistente con una latenza sterminata e proprio per questo aggiunge alla *potenza* della speranza *umana* la connessione con la *potenzialità che è nel mondo*. L'utopia concreta, quindi, è implicata nel materialismo dialettico, affinché quest'ultimo, contravvenendo ai patti, non riblocchi le sue stesse prospettive, cioè il *novum* d'un materialismo dialettico-*utopico*. Un esteso campo, abitato dalla materia stessa come da un « essere-in-possibilità », come da una potenzialità che genera, lungo il suo cammino, nuovi modi di esistere, fino alla « naturalizzazione dell'uomo », all'« umanizzazione della natura », come dice proprio Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, contro ogni esclusione di mete a lunga scadenza. Insomma: la disumanità del nostro mondo avrebbe, ha, certo, tutto da temere quel giorno che finalmente nascesse e si affermasse davvero il marxismo; cesserebbero finalmente d'esistere padrone e servo. Ciò che è giusto, tuttavia, una volta che fosse liberato tanto dalle tisane quanto dal catechismo, respirerebbe finalmente in una libertà dal profitto, in una etica senza padrone né servo, in un'arte senza fedi illusive, senza superstizioni. Nel duecentesimo genetliaco si avrebbe finalmente una festività *concreta*, non solo una che coincida con disordini razziali, carestia in India, ritorni di fiamma fascisti.

Nel calendario filosofico, dichiara il laureando [*Doktorand*] Marx, Prometeo è il santo principale; quel che s'intende con il suo nome non sarà inchiodato di nuovo alla roccia, alla croce, al contrario; *quod erit demonstrandum*; è quanto si dovrà dimostrare.

Indice dei nomi

Abelardo, Pietro, 71.
Adenauer, K., 197.
Adorno, T. W., 24, 27.
Agostino, 52, 110, 167, 170.
Archimede, 180.
Aristotele, 15, 55, 124, 130.
Ascheri, C., 14.
Averroé, 15.
Avicenna, 15.

Babeuf, G., 79.
Babolin, A., 27.
Bach, J. S., 107.
Bacone, F., 111.
Badia, G., 123.
Bakunin, M. A., 203.
Baruch, L., *vedi* Börne, L.
Bauer, B., 74, 86, 88, 112-114.
Bauer, E., 74, 192.
Bayle, P., 169.
Bebel, A., 198.
Beethoven, L. van, 78.
Beissner, F., 57.
Benjamin, W., 9, 26, 27.
Bergson, H. L., 15, 194.
Bloch, E., 7-30, 65, 66, 123.
Böhme, J., 9, 24.
Börne, L., 60.
Brecht, B., 27, 28, 41.
Bruckner, A., 107.
Bruno, Giordano, 15, 74.
Bruto, Giunio, 78.
Büchner, G., 33, 47.
Buhr, M., 9.
Buonarroti, F., 79.
Burckhardt, J., 180.
Büthow, H., 9.
Byron, G., 33.

Campanella, T., 9, 208.
Cesare, 179.
Ciang-kai-scek, 164.
Cieszkowski, A., 112, 113.
Chagall, M., 22.
Chiarini, P., 22.
Comte, A., 153.
Coppellotti, F., 27.
Creuzer, G. F., 53.
Cromwell, O., 75.
Cusano, N., 166, 168.

Dante, 27, 167.
Delacroix, E., 78.
Democrito, 55, 93, 94, 133, 139, 190, 191, 193.
Descartes, R., 94, 167.
Dilthey, W., 21, 194.
Dühring, E., 166.

Einstein, A., 152, 180, 183.
Elia, 53.
Engels, F., 7, 8, 20, 27, 33, 36, 44, 48, 74, 84, 85, 87, 88, 108, 115, 116, 123, 124, 126, 133, 138, 140, 149, 152, 166, 186, 204, 207.
Epicuro, 190-193, 195.
Eraclito, 156.
Eschilo, 167.

Fergnani, F., 22.
Festcher, I., 8, 22-25.
Feuerbach, L., 14, 35, 44, 81-83, 85-89, 91, 94-98, 100-109, 112, 114-118, 121, 128-130, 133, 137, 140, 142, 145, 153, 185, 192.
Fichte, J. G., 111-114, 152, 153
Fischer, E., 182, 183.
Fortunato, G., 10.

Fourier, F.-M. C., 170, 207.
Freud, S., 20.

Gentile, G., 194.
Gerhardt, C. J., 17.
Geyer, D., 27.
Gigot, P., 116.
Gioacchino da Fiore, 9, 52.
Giotto, 107.
Goebbels, P. J., 180.
Goedeckemeyer, A., 193.
Goethe, J. W., 15, 33, 39, 60, 61, 63, 167, 179.
Gomperz, T., 193.
Gorki, M., 41.
Gottsched, J. C., 62.
Gramsci, A., 18, 28.
Grünewald, M., 107.
Gruppi, L., 36.
Guglielmo Federico IV, 113.
Gundelfingen, F., *vedi* Gundolf, F.
Gundolf, F., 178, 179.
Günther, J., 11.

Habermas, J., 9, 24.
Harich, W., 25, 28.
Hegel, G. W. F., 19-23, 26, 34-36, 52, 53, 85, 86, 88, 89, 94, 95, 102, 111-113, 123-126, 129, 130, 133, 137-148, 152, 153, 166-168, 171, 180, 181, 183, 190.
Heidegger, M., 19, 45.
Heilberg, 16.
Heine, H., 60.
Heisenberg, W. C., 193.
Herder, J. G., 134, 135.
Hertwig, M., 28.
Hess, M., 114.
Hitler, A., 197, 198.
Hobbes, T., 94, 181.
Hoffmeister, J., 166.
Hölderlin, F., 57, 76, 179, 185.
Holz, H. H., 15.
Horkheimer, M., 10.
Husserl, E., 166.

Inselmann, C., 9.
Isaia, 52.

James, W., 119.
Jaspers, K., 26, 151, 167.

Kant, I., 12, 52, 68, 94, 152, 154, 181, 195, 207.
Kantorowicz, A., 28.
Kautsky, K., 161.
Keplero, G., 182.
Kierkegaard, S., 45, 145.
Kimmerle, H., 28.
Knebel, maggiore, 137.
Kneif, T., 22.
Knittermeyer, H., 45.
Korsch, K., 27.
Kriege, H., 44, 116.
Kroner, R., 21.
Krummacher, W. F., 123, 124.
Kuhlmann, G., 123, 124.
Külpe, O., 26.

Landmann, M., 25-27.
Lask, E., 185.
Leclerc, J., 79.
Leibniz, W. G., 16, 17, 59, 94, 145, 166, 168, 169.
Lenin, V. I., 8, 62, 63, 112, 114, 121, 126, 140, 167, 172, 182, 184, 185, 198, 201, 210.
Lessing, G. E., 4.
Leucippo, 190.
Lowe, A., 18.
Löwith, K., 11, 30, 52, 53.
Lübbe, H., 22.
Lucrezio, 190, 193.
Lukács, G., 18, 21, 26, 27, 60.
Lutero, M., 22, 27, 45.
Luxemburg, R., 198, 208.

Mainhofer, W., 9, 10, 12.
Mannheim, K., 23, 153.
Marc, F., 22, 24.
Markov, W., 11.
Marx, K., 7, 13, 14, 18, 21, 23, 24, 26, 29, 30, 33-39, 44-54, 56, 60, 63, 64, 66, 71, 74-80, 84-95, 97, 99-106, 108, 110-119, 121-130, 132, 133, 135, 137-146, 151-153, 157, 159, 160, 163, 169, 177-187, 190-193, 195, 197, 199-212.
Meister Eckhart, J., 116.
Mathieu, V., 17.
May, K., 25, 26.
Mayer, H., 28.

Moltmann, J., 11, 28.
Montecatino, A., 63.
Monteverdi, C., 180.
Moro, T., 170, 208.
Münzer, T., 9, 27, 45, 46, 55, 116.
Mussolini, B., 178.
Nicolai, F., 62.
Nietzsche, F., 117, 179.
Nohl, L., 21.

Ockham, G., 110, 167.
Olles, H., 9.
Owen, R., 207.

Panezio, 103.
Paracelso, 15, 16.
Pascal, B., 45.
Petrarca, F., 27.
Picasso, P., 180.
Platone, 19, 93, 94, 110, 166, 167, 181.
Plotino, 167.
Popper, K. R., 23.

Raddatz, F., 8.
Reed, J., 200.
Ricardo, D., 159.
Rickert, H., 26.
Riemann, G. F. B., 17.
Robespierre, M., 75.
Rosenkranz, J. K. F., 35, 36.
Roux, J., 79.
Ruge, A., 38, 54, 86.

Sabetti, A., 191.
Saint-Simon, C.-H., 207, 208.
Sartre, J.-P., 59.
Scheler, M., 153, 180.
Schelling, F. W. J., 16, 24, 145, 158.
Schiller, K., 11.
Schleiermacher, F. E. D., 60, 166.
Schmidt, A., 10, 24.
Schönberg, A., 180.
Schopenhauer, A., 117.
Schulz, R., 16.
Scipione il Giovane, 103.
Scorza, G., 16.
Seiler, S., 116.
Shakespeare, W., 167, 179.
Shaw, G. B., 176.
Simmel, G., 23, 26.
Smith, A., 151.
Socrate, 55, 110, 130, 166.
Sombart, W., 43.
Sorel, V., 185.
Spencer, H., 153.
Spengler, O., 50, 163.
Spinoza, B., 15, 16, 23, 94.
Spranger, E., 56.
Springer, A., 200.
Stalin, J., 198, 199.
Stirner, M., 88, 113, 123, 124.

Talete, 180.
Tasso, T., 63.
Temistocle, 38.
Tjaden, K. H., 11.
Togliatti, P., 199.
Toller, E., 26.
Tommaso d'Aquino, 166.
Totaro, F., 29.
Toynbee, A., 50.
Trozkij, L., 203.

Unseld, S., 24.

Vattimo, G., 22.
Vilmar, F., 8, 13.
Virgilio, 143.

Walser, M., 9, 16, 18, 24.
Weber, M., 26.
Welcker, K. T., 53.
Westphalen, H., 116.
Weyl, H., 17.
Whitehead, A., 52.
Wolf, W., 116.
Wolfe, T., 65.

Zecchi, S., 15.
Zehm, G., 28.
Zeusi, 180.

Indice del volume

Introduzione all'edizione italiana, *di R. Bodei* p. 7

Lo studente Marx 33

Karl Marx e l'umanità; di che cosa è fatta la speranza 41

L'« homme » e « citoyen » in Marx 73

Trasformazione del mondo ovvero le undici tesi di Marx su Feuerbach 81

Marx e la dialettica idealistica 137

Università, marxismo, filosofia 151

Il concetto di scienza nel marxismo 175

Epicuro e Karl Marx ovvero un fattore soggettivo nella caduta degli atomi 189

Marx: camminare eretti, utopia concreta 197

Indice dei nomi 215